DOCUMENTOS
& ENSAIOS

Desde a sua fundação na costa da China — há mais de quatro séculos — a minúscula cidade de Macau constituiu o único ponto de encontro a manter-se constante através dos revezes que marcaram o diálogo entre duas das civilizações mais diferenciadas do mundo. Os Portugueses do Oriente — "macaenses" ou "filhos da terra" — são o produto de séculos de um diálogo cuja riqueza e benefício mútuo só podem ser avaliados à luz da assustadora intempestuosidade das recorrentes discordâncias: os "tufões" de que fala o título deste livro.

A enorme capacidade de adaptação e ressurgimento que têm caracterizado esta pequena população através da sua longa e tormentosa história é paradigmática. Por reduzido que o seu número nos possa parecer hoje, os macaenses continuam a constituir um dos vectores centrais da sociedade de Macau. Durante as duas últimas décadas de rápida e profunda mudança, eles demonstraram mais uma vez como são capazes de responder aos importantes desafios com que a história os tem confrontado.

A principal lição deste estudo para o cientista social é a de salientar a natureza contextual das identidades étnicas.

ISBN – 972-35-0139-2

6

EM TERRA DE TUFÕES DINÂMICAS DA ETNICIDADE MACAENSE

JOÃO DE PINA CABRAL
NELSON LOURENÇO

EM TERRA DE TUFÕES

DINÂMICAS DA ETNICIDADE MACAENSE

INSTITUTO CULTURAL DE MACAU
1993

EM TERRA DE TUFÕES

DINÂMICAS DA ETNICIDADE MACAENSE

JOÃO DE PINA CABRAL
NELSON LOURENÇO

EM TERRA DE TUFÕES

DINÂMICAS DA ETNICIDADE MACAENSE

6
DOCUMENTOS
& ENSAIOS

INSTITUTO CULTURAL DE MACAU
1993

COLECÇÃO
DOCUMENTOS E ENSAIOS

ÚLTIMOS VOLUMES PUBLICADOS

4
Um Tratado Sobre o Reino da China
dos Padres Duarte Sande e Alessandro Valignano (Macau, 1590)
Introdução, versão portuguesa e notas de *Rui Manuel Loureiro*

5
Cronologia Geral da Índia Portuguesa
Carlos Alexandre de Morais

6
Em Terra de Tufões
Dinâmicas da Etnicidade Macaense
João de Pina Cabral e Nelson Lourenço

Projecto de Investigação Subsidiado pelo
Instituto Cultural de Macau

Edição
INSTITUTO CULTURAL DE MACAU 1993

Direcção Gráfica e Capa
VICTOR HUGO MARREIROS

Fotocomposição e Montagem
GABINETE DE EDIÇÕES DO ICM

Selecção de Cores
OMNIS

Impressão
TIPOGRAFIA WELFARE

Tiragem
3000 EXEMPLARES

ISBN – 972-35-0139-2

ÍNDICE

À Mónica
À Ema

João de Pina Cabral, doutor em Antropologia Social pela Universidade de Oxford, Inglaterra. É Investigador Principal do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e Professor Associado convidado do ISCTE. Foi presidente fundador da Associação Portuguesa de Antropologia, é membro fundador da Associação Europeia de Antropólogos Sociais e vogal da Comissão Executiva. Entre as suas publicações destacam-se *Filhos de Adão, Filhas de Eva* (Clarendon Press, 1986 e D. Quixote, 1989), *Os Contextos da Antropologia* (Difel, 1991) e *Aromas de Urze e de Lama* (Fragmentos, 1993). Foi co-organizador de *A Morte no Portugal Contemporâneo* (Jaso Press, 1984 e Querco, 1985) e *Europe Observed* (Macmillan's, 1992). Foi Malinowski Memorial Lecturer (London School of Economics, 1992) e Distinguished Lecturer, Society for the Anthropology of Europe (São Francisco, 1992). As suas áreas preferenciais de investigação e docência têm sido o estudo comparativo da família, a relação entre o poder e os comportamentos simbólicos e a etnicidade.

Nelson Lourenço, doutor em Sociologia, pela Universidade Nova de Lisboa, Professor Associado e coordenador do Departamento de Sociologia, da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Entre os seus trabalhos, destaca-se *Família Rural e Indústria* e, como organizador e co-autor, *Representações da Violência, Sociedade e Violência* e *The Rural Families in Europe*, e a publicação de artigos em várias revistas de ciências sociais, nacionais e estrangeiras. Fez parte da Direcção da Associação Portuguesa de Sociologia, sendo actualmente membro do seu Conselho Consultivo, é vice-presidente da

Federação Portuguesa de Associações e Sociedades Científicas. A sua actividade de investigação tem-se desenvolvido em Portugal Continental e nos Açores, em Macau e em Angola.

PREFÁCIO

Desde a sua fundação — há mais de quatro séculos — a minúscula cidade de Macau constituiu um dos poucos pontos de encontro a manter-se constante e inalterável, através dos revezes que marcaram o diálogo entre duas das civilizações mais diferenciadas do mundo. Apesar do mútuo conhecimento e não obstante a ocorrência de alguns curtos momentos de maior aproximação, as tradições culturais chinesa e europeia evoluíram separadamente.

Todavia, a longevidade de Macau tem algo de surpreendente, se a virmos à luz da conturbada história da cidade. Os tufões de que fala o nosso título não são só as tormentas que no Verão se abatem sobre a cidade, deixando atrás de si um rasto de medo e destruição. São sobretudo as crises de legitimidade que desde sempre têm caracterizado a história de Macau e cuja ocorrência tem uma regularidade que indica tratarem-se de fenómenos de natureza estrutural.

Os Portugueses do Oriente — "macaenses" ou "filhos da terra", como são também conhecidos — são o produto de séculos deste diálogo entre duas civilizações. Um diálogo cuja riqueza e benefício mútuo só podem ser avaliados à luz da assustadora intempestuosidade das recorrentes discordâncias.

Em momentos diferentes da sua história, Macau foi coisas muito diferentes. Desde a pujança do período do comércio com o Japão, ao abandono e esquecimento das seis décadas filipinas, à pujança do período da East India Company, ao quase colapso que se segue à fundação de Hong Kong, às crises que acompanham o estabelecimento da República de Sun Yat-Sen no Sul da China, à estranha liber-

dade e mísera independência durante a ocupação japonesa do Sul da China, ao marasmo económico e social dos meados do nosso século, às humilhações dessa tão traumática Revolução Cultural, à presente prosperidade e pujança social — através de tudo isto um único elemento foi permanente: a presença desse pequeno mas contumaz povo macaense.

Não obstante, seria errado ler o passado e o presente dos "filhos da terra" tendo em conta unicamente as relações entre a China e Portugal. Como logo se apercebe quem se debruça sobre a sua culinária ou o *patois* que se falava ainda nos princípios deste século, o macaense é o produto de uma longa sedimentação de contactos e influências mútuas entre a China, a Europa e todo o mundo marítimo do Sul da Ásia. A enorme capacidade de adaptação e ressurgimento que têm caracterizado esta pequena população através da sua longa e tormentosa história é paradigmática. A principal lição que a história dos macaenses pode ensinar ao cientista social é a de salientar a natureza contextual das identidades étnicas.

Por muito pequeno que o seu número nos possa parecer, os macaenses de hoje continuam a constituir um dos vectores centrais da sociedade de Macau. Durante as duas últimas décadas de rápida e profunda mudança, eles demonstraram mais uma vez como são capazes de responder aos importantes desafios com que a história os confrontou. Qual será o seu papel depois da entrega da administração à República Popular da China[1] em 1999? Essa é a dilacerante pergunta que fazem diariamente as pessoas às quais este estudo é dedicado. A resposta a esta questão depende de tantos factores imponderáveis, que não encontrámos forma segura de a satisfazer. No entanto, acreditamos que o conhecimento reflexivo e analiticamente crítico do presente e do passado é a maneira mais segura de confrontar o futuro.

O tema central deste estudo evoluiu naturalmente da própria palavra "macaense". Foram os primeiros contactos no Território com os que viriam a ser os nossos entrevistados que nos forneceram a pergunta que inicalmente nos guiou: "mas que significa a palavra macaense?" Se começamos o nosso livro com essa pergunta, é porque ela veio espoletar o que acabaria por ser um ensaio sobre a etnicidade e a família.

A ênfase sobre a família surge porque, mal devolvíamos a pergunta, a resposta que recebíamos era um apontar de dedo para as "famílias macaenses" e, em particular, para as chamadas "famílias tradicionais". E que tipo de famílias são essas? A solução não a encontrámos como pensávamos inicialmente numa caracterização estatística, sistemática e quantitativa, dos agregados domésticos. Longe disso. Não só tal exercício provou ser impossível como cedo percebemos que, fosse ele realizável, daria frutos de pouca valia. Necessitávamos outrossim de uma análise interpretativa, capaz de abarcar a fluidez, complexidade e sobredeterminação histórica dos fenómenos de identidade num contexto de pluriculturalidade e de intensa interacção étnica.

Assim se explica que iniciássemos com a chamada questão das origens. Questionar as origens de uma etnicidade é questionar a sua própria sobrevivência. Ora um dos aspectos mais enigmáticos da etnicidade macaense gira precisamente em torno à forma de definir as origens. Foi em resposta a este desafio que encontrámos, sem nos termos imediatamente apercebido disso, a temática central deste estudo: o casamento. Numa comunidade como esta, em que ser mestiço é a norma[2], a escolha matrimonial é um momento formativo central. No casamento as pessoas moldam de forma futuramente determinante o perfil da identidade étnica dos seus filhos, dão sentido às suas opções identitárias pessoais e reavaliam as opções dos seus pais.

Mas Macau é uma cidade em constante mutação, os contextos mudam e o significado das escolhas altera-se, por vezes de formas imprevisíveis. Por isso fomos levados a tentar elucidar a relação entre identidade étnica e *ethos* geracional. Para tal debruçámo-nos sobre duas das principais formas de manifestação identitária pessoal, a língua e o nome. O nosso estudo conclui-se com uma tentativa de caracterizar a forma como, partindo de toda uma série de decisões sobre "quem eu sou", se chega a uma resposta sobre "quem nós somos". Terminamos, assim, o livro com um estudo breve do funcionamento das elites e das redes informais de sociabilidade que subjazem aos fenómenos de integração que dão azo a comportamentos colectivos.

* * *

A investigação decorreu entre 1989 e 1992, tendo as visitas ao Território totalizado doze meses de trabalho de campo. Pela complexidade e interesse das pessoas e situações com que lidámos, a investigação que realizámos constituiu para nós uma experiência fascinante e humanamente enriquecedora. Por parte tanto da elite intelectual e administrativa macaense como dos meios mais informados da comuni-

dade chinesa, encontrámos sistematicamente uma sincera preocupação em permitir e facilitar este estudo. Estamos profundamente gratos a todos os que dispenderam connosco horas preciosas tentando explicar-nos verbalmente o que eles naturalmente sabiam.

Em Macau, o estudo foi integralmente subsidiado pelo Instituto Cultural de Macau, cuja dedicação ao aprofundamento do conhecimento científico sobre a sociedade de Macau merece todo o elogio. Em Lisboa, o Instituto de Investigação Científica Tropical, através do seu Centro de Estudos Africanos e Asiáticos, deu-nos o apoio inicial. Estamos ainda gratos aos orgãos académicos de pertença dos investigadores, o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e o Departamento de Sociologia da Universidade Nova de Lisboa.

Algumas das dívidas pessoais que contraímos foram tão decisivas que somos levados a especificá-las desde já como marca da nossa mais especial gratidão. Quem teve a ideia inicial para a realização deste estudo, lançando as bases práticas sem as quais ele nunca se efectuaria foi Jorge Morbey. Posteriormente, a equipe dirigente do Instituto Cultural de Macau do período 1990/1992 deu-nos um apoio sempre cortês e generoso. Em particular, a gentileza e genuíno interesse com que Gabriela Pombas Cabelo superou os vários precalços com que nos deparámos pelo caminho, ser-nos-ão inesquecíveis. Durante as prolongadas estadias em Macau dependemos imenso do Gabinete de Estudos e Investigação do ICM. O apoio e colaboração que nos concedeu Teresa Sena, contudo, superaram consideravelmente os limites de uma relação institucional. A crítica constante, os comentários e sugestões e as traduções de Mónica Chan foram aspectos centrais formativos da nossa argumentação.

Não nos é possível agradecer a todos os macaenses que nos ajudaram, alguns dos quais queremos hoje considerar como amigos pessoais, mas não podemos deixar de nomear dois cuja generosidade nos tocou particularmente: Henrique Senna Fernandes e Henrique Madeira de Carvalho.

Macau, Agosto 1993

NOTAS

[1] Doravante RPC.

[2] Ver os comentários perceptivos que Graciete Batalha tece em torno a esta palavra (1974:9).

Este livro é o resultado de um projecto comum. Seria injusto, todavia, não expressar ao leitor o meu reconhecimento ao João de Pina Cabral por ter assumido sozinho grande parte da actividade de pesquisa que levou à sua construção. Tal como as famílias aqui estudadas, este livro tem uma história. Uma história feita de projectos, de longos debates e discussões e da vontade de levar por diante uma ideia que o ultrapassa: a de criar as bases para o estudo continuado e sistemático de Macau e da Região do Delta. Seria injusto, por isso, não dizer que o presente texto, sendo o resultado de um projecto comum — é muito o livro do João.

Nelson Lourenço
Casal da Serra, Agosto de 1993

CAPÍTULO I
O CONTEXTO HISTÓRICO DE UMA IDENTIDADE ÉTNICA

SIGNIFICADO DA EXPRESSÃO "MACAENSE" NESTE ESTUDO

Uma das principais categorias da identidade étnica em Macau, hoje, é a de "macaense" em português e *to 2 saang 1* em cantonense[1]. Ainda que uma larga maioria da população do Território seja chinesa e que a elite administrativa seja maioritariamente oriunda de Portugal, os macaenses desempenham um papel central em Macau uma vez que, dentro dos três grupos étnicos tradicionais[2], é o que está mais fortemente associado com a identidade histórica do Território — significado, aliás, implícito na expressão cantonense *to 2 saang 1 jai 2* (lit. terra nascido criança, filho da terra).

De um ponto de vista cultural, Macau é um Território complexo. Não se pode afirmar que nele existam nem uma, nem duas culturas identificáveis. Esta complexidade cultural é estruturada por dois eixos — um étnico, o outro linguístico. Esses dois eixos, porém, não são correspondentes. Hoje, a própria definição da identidade étnica "macaense" presume que os seus membros abrangem tanto o universo linguístico lusófono como o sinófono. Assim, no decorrer deste estudo, seremos levados a utilizar a palavra *comunidade* em dois sentidos relativamente distintos. Por um lado, referir-nos-emos à "comunidade (étnica) macaense", que definiremos como sendo constituída por um grupo de pessoas que partilham um conjunto de instituições e que trabalham em conjunto com vista à reprodução de um projecto étnico comum; por outro lado, falaremos de uma "comunidade lusófona" e uma "comunidade sinófona". Neste sentido, porém, temos em mente uma comunidade no sentido linguístico e não no sentido institucional

e étnico. Assim, na sua complexidade cultural, Macau constitui um exemplo valioso que nos permite argumentar contra todos os que, no seio das ciências sociais, têm vindo ultimamente a adoptar visões essencialistas da cultura.

Não é possível saber quantos são os habitantes de Macau que se consideram macaenses; em primeiro lugar, porque há uma real escassez de informações estatísticas e, em segundo lugar, porque a própria natureza dos macaenses como grupo que ocupa um espaço intermédio entre a maioria chinesa e a minoria administrativa oriunda de Portugal, conduz a uma definição vaga que os próprios agentes sociais exploram nos seus esforços para melhorar as suas situações individuais. O quantitativo de 3 870 indivíduos (em Dezembro de 1988) que, com base nas estatísticas oficiais, Jorge Morbey estima como sendo macaenses, não deve ser encarado como representativo dos actuais efectivos, mas antes como um valor mínimo absoluto (cf. Morbey, 1990: 15).

Na verdade, um número mais ou menos duplo deste é-nos sugerido pelo estudo da administração do Território. Em Dezembro de 1989, a administração empregava 13 125 pessoas. De entre estas, 7 372 eram nascidas em Macau. Por sua vez, 3 536 destas últimas eram bilingues em português e cantonense. Se subtrairmos a este número todas as pessoas que têm nome chinês ou dois nomes (cantonense e português) chegamos a um número aproximado dos macaenses que são empregados pela administração do Território: 2 086[3]. Considerando que este número se refere só a pessoas adultas e entre as quais a população masculina predomina, e considerando ainda que, com o desenvolvimento económico de Macau na década de 80, começaram a surgir cada vez mais macaenses activos no sector privado da economia, concluímos que as propostas anteriores estavam largamente subestimadas.

Não repetiremos aqui o que já foi referido por diversos autores a propósito dos macaenses, designadamente por não estarmos de acordo com muitas dessas aproximações, não tanto em relação à suas observações empíricas, como no que respeita à atitude generalizada de tentar caracterizar os macaenses como uma população cujos membros são passíveis de serem distinta e claramente identificados devido a características fenotípicas que lhes são específicas[4]. Em vez disso, insistimos que os macaenses devem ser vistos como uma identidade étnica no interior do contexto histórico da complexidade cultural e

genética que tem caracterizado as sociedades marítimas do Sul da Ásia, ao longo dos séculos. A plasticidade demonstrada pela identidade macaense nos últimos cinquenta anos não pode conduzir a qualquer outra abordagem.

Um esclarecimento deve, contudo, ser salvaguardado. Por diversas razões de política conjuntural, a expressão "macaense" tem sido por vezes usada ultimamente para significar todas as pessoas nascidas em Macau, independentemente da sua identidade étnica[5]. Por nossa parte, não enveredámos por uma tal prática, já que ela contraria tanto o significado histórico do termo como as práticas de nomeação identitária dos próprios macaenses. O significado etnicamente restrito da palavra "macaense" radica-se na história da cidade no período pré-colonial. Na época, os chineses viviam teoricamente fora de muros, não se considerando habitantes da cidadela católica que era Macau. Assim, ainda hoje é frequente ouvir pessoas chinesas dizerem em cantonense que moram em *O3 Moon4 Caail* (lit. a estrada de Macau).

Como veremos, a característica primária de uma classificação étnica é que ela permite "a construção social de uma origem que funciona como um campo de acção para a vida em comunidade" (Anthias, 1990:23). Por conseguinte, não é surpreendente que a preocupação com a afirmação das "origens dos macaenses" constitua a maior fatia do que tem sido escrito sobre Macau por pessoas que, directa ou indirectamente, estão conotadas com a identidade macaense como projecto[6]. E é claramente desproporcional o espaço dispendido no tratamento dos primeiros séculos da presença portuguesa no Território, face à ligeireza de tratamento dos fenómenos históricos e sociais mais recentes[7].

Talvez a melhor forma de introduzir a questão da definição de quem são os macaenses seja o discurso directo. O seguinte extracto de uma entrevista que nos foi concedida por um macaense distinto, ilustra de forma sucinta, tanto a essencial ambiguidade de definição que caracteriza os macaenses, como os principais termos de auto-identificação a que recorrem: *Fundamentalmente, ser macaense é ser natural de Macau, mas para uma interpretação desta comunidade, a palavra significa todo aquele que nasceu em Macau mas tem cultura portuguesa.[...]*

O macaense é um bocadinho difícil, não é fácil. O que é certo é que, para se encontrar uma definição concreta, nós sabemos se fulano-de-tal é macaense ou não porque ele tem certas coisas, certas manei-

ras de ser, certa maneira de falar, de pensar, que o identifica integralmente como macaense [...].

Ser macaense é fundamentalmente ser de Macau, descendente de portugueses. Mas não é necessariamente ser descendente luso-chinês. A comunidade local nasceu do homem português, [...] mas a mulher foi inicialmente goesa, siamesa, indo-chinesa, malaia e vieram nos nossos barcos para Macau — e, esporadicamente, chinesas.

Quando nos estabelecemos aqui, os chineses ostracisaram-nos. Os portugueses tinham as suas mulheres, então, que vinham de fora, mas não podiam ter contactos com as mulheres [chinesas], excepto as pescadoras, as tancareiras, e as próprias escravas vendidas. Foi a classe mais baixa dos chineses que contactou, nos primeiros séculos, com os portugueses. Mas depois a força da cristianização, dos padres, começou a convencer os chineses a se tornarem católicos. [...] Mas, quando começam a ser católicos, baptizam-se com nomes portugueses e são ostracizados pelos chineses budistas. Então recolhem-se à comunidade portuguesa e os filhos começam a ter educação portuguesa sem uma única gota de sangue português.

No decurso de numerosas entrevistas abertas e aprofundadas, tentámos estabelecer os vectores centrais da auto-identificação. Encontrámos três vectores principais que são utilizados pelas pessoas para se classificarem a si próprias ou aos outros como macaense; a ordem como estes vectores serão aqui apresentados não deve ser vista como expressão de uma importância relativa. Devemos ainda sublinhar que este modelo visa uma aplicação aos macaenses que entrevistámos e não a toda a história de Macau. De facto, a nossa investigação sugere que, tal como a identidade macaense *como projecto* se vai alterando, assim a importância relativa daqueles vectores se vai modificando.

Um destes vectores é a *língua* e refere qualquer tipo de associação de um indivíduo ou da sua família com a língua portuguesa. Outro vector é a *religião* e inclui qualquer forma de identificação individual ou familiar com o Catolicismo. Finalmente, o terceiro vector é a *raça*, isto é, quando uma pessoa, ou alguém da sua família, resulta da miscigenação entre sangue europeu e asiático[8].

Cada um destes vectores pode constituir a base de identificação da pessoa macaense, embora não sejam necessários os três para que uma pessoa se identifique a si próprio ou identifique outrem como macaense. Por outras palavras, é possível um indivíduo ser considerado macaense mesmo não possuindo um dos três traços indicados pelos referidos vectores. Por exemplo, há hoje pessoas em Macau, consideradas por todos como macaenses, apesar de não serem produto de miscigenação entre europeus e asiáticos; ou outras pessoas, ainda, que sendo consideradas macaenses, todavia não controlam o português. Há um certo elemento de escolha pessoal na pertença ou não a este grupo já que, por outro lado, poderíamos igualmente citar instâncias de pessoas cujo passado familiar euro-asiático indicaria que elas seriam macaenses mas que, por razões de natureza pessoal, optaram por uma identidade chinesa e vice-versa.

Deve ser entendido, contudo, que aquelas pessoas e famílias que reúnem os três traços referidos e que, além disso, adquiriram um nível relativamente elevado de sucesso educacional e/ou económico, constituem um núcleo de famílias à volta do qual a identidade macaense se constrói a ela própria como comunidade — ou seja, um grupo de indivíduos que partilham um conjunto de instituições e que trabalham em conjunto com vista à reprodução de um projecto étnico. Como veremos mais tarde, esta posição de elite não é permanente, apesar de ela assim se apresentar, nomeadamente através da categoria de *família tradicional*.

Os macaenses controlam, em particular, pelo menos desde o início do período colonial, dois tipos de actividade para as quais estão especificamente vocacionados devido à sua posição relativa face aos outros grupos étnicos: a) eles ocupam os postos intermédios da estrutura administrativa (auxiliares administrativos, polícias, etc.) e b) eles desempenham um papel central como intermediários dos interesses chineses face à administração (como advogados, solicitadores, secretários, etc.). A posição de relativa marginalidade económica que tem caracterizado Macau desde que os ingleses fundaram Hong Kong, significa que, progressivamente, desde 1840 (cf. Amado, 1988: 70), os jovens macaenses mais ambiciosos e de nível educacional mais elevado, têm sido levados pela emigração, nem sempre para Portugal ou para as suas colónias.

Este controlo do aparelho de Estado tem dado aos macaenses uma posição de relativa segurança económica e social que os distingue marcadamente da comunidade chinesa. Este *privilégio* tornou-se um verdadeiro axioma dos interesses étnicos macaenses e é sublinhado através de uma outra expressão a que frequentemente recorrem para se auto-definirem: "nós somos os portugueses do Oriente." Em

momentos de estagnação económica, durante os quais a confiança da comunidade no seu monopólio étnico foi essencial para a sua sobrevivência, esta forma de identificação assumiu um valor acrescido. Hoje, como veremos, apesar do projecto étnico macaense continuar fortemente dependente da administração portuguesa, os projectos familiares e pessoais vão-se redefinindo noutras direcções.

De facto, o destino dos macaenses é indissociável da contradição básica que forma o próprio cerne da vida política e social de Macau e que sempre o foi desde os primórdios da ocupação portuguesa: o facto de, embora permanecendo chinês, Macau ser um Território administrado por portugueses.

O MACAU BAMBU — INSTABILIDADE E PERMANÊNCIA

Numa das primeiras entrevistas que realizámos no Território, o entrevistado, uma das figuras mais prestigiadas da vida política e social macaense, insistia sobre os tremendos efeitos das crises pelas quais o Território passa regularmente. Perante a nossa surpresa, o entrevistado sorriu polidamente e explicou: *Nós os macaenses, não somos como o ferro que quebra; somos como o bambu que dobra. Vem o tufão e somos atirados ao chão; mas logo se segue o bom tempo e voltamos a endireitar-nos, espalhando os ramos*[9].

Esta imagem do *Macau bambu* é talvez um dos axiomas centrais para a compreensão da história recente — e porventura do futuro imediato — de Macau e dos macaenses. Desde cedo começámos a reconhecer como um dos aspectos mais constantes do que se tem escrito sobre Macau de há cem anos a esta parte, a recorrência de frases em que se anuncia para breve o término da comunidade macaense, da forma de vida macaense ou do papel preponderante dos macaenses na vida social do Território. Esta "morte anunciada" está associada a uma imagem de abandono: aquilo a que tantas vezes se tem chamado a "diáspora macaense".

Por exemplo, certo autor diz-nos, "no período que sucedeu à retirada japonesa da região, os naturais macaenses, na ânsia de melhores condições de existência, deram início, por meio de uma torrente de emigração massiva, a uma diáspora que, na realidade, ainda hoje perdura." (M. Leal Vilarinho *in* António de Andrade e Silva, 1991) Mas, quando lemos Montalto de Jesus, encontramos formulações muito

semelhantes, referidas a períodos anteriores — nomeadamente à crise económica que se seguiu à instalação da colónia inglesa de Hong Kong (1990 [1926]: 252). O mesmo autor cita ainda um tendencioso relatório da alfândega da Lapa de 1921, em que se diz: "Cada mudança de governador ou nova leva de boatos traz a sua quota parte de imigrantes cujo único desejo é sair de onde estavam." (*ibidem*: 306)

Não é só nas formulações escritas que encontramos este *espectro do abandono*: a visão de um desaparecimento apocalíptico sempre iminente. Também nas entrevistas que fizemos nos deparámos com expressões desta visão. A Segunda Grande Guerra, por exemplo, é vista como "o fim da vida macaense"; também a paralisia social e económica dos anos 50 é lida no mesmo registo ("A tragédia de Macau nos anos 50 foi a sangria da gente nova. Desapareciam famílias inteiras. Os rapazes que iam estudar, não voltavam."); mais tarde, durante a Revolução Cultural, "viu-se que Macau tinha os dias contados"; hoje, que a devolução da soberania aos chineses está assegurada para 1999, todos estão convencidos que "não fica cá ninguém": "Agora, com o acordo; vai ser a emigração daqui a pouco. 1995/6 vai ser a saída em massa, salvo os chineses." (Curiosamente, os nossos entrevistados chineses de classe média, afirmam estar igualmente empenhados em fugir ao colapso iminente da sociedade livre, que todos, pessimisticamente, prevêem.)

Esta noção de que Macau é uma terra sujeita a tufões sociais — uma terra insegura — está mesmo codificada num adágio numerológico caracteristicamente chinês: *Os chineses têm por costume dizer assim: aqui em Macau há seis anos; seis anos que as coisas vão correr bem. Depois vem uma época curta em que a situação económica, enfim, por vários motivos, a situação não progride — a cidade fica estagnada. Depois vem outra vez o progresso da economia. Depois, passado seis anos, há-de suceder outra coisa assim parecida que faz com que a economia torne a voltar a crise. É coisa que os chineses já [esperam], qualquer indivíduo aqui da rua, os futuristas digamos assim [i.e., adivinhos chineses], já têm essa coisa. De seis em seis anos há um período em que Macau colapsa, [...] uma bronca qualquer. [...] Isto é um barril de pólvora.*

O termo usado em Macau para descrever estas crises recorrentes é "incidentes"; em Hong Kong, onde eles ocorrem de forma menos devastadora, são conhecidos como *troubles*. Trata-se, na nossa leitura, de processos de libertação da energia acumulada no decurso de

períodos de aparente paz e prosperidade durante os quais a contradição central da presença portuguesa em Macau[10] não se exprime abertamente. A tensão acumulada explode regularmente, permitindo um ajuste de contas a muitos níveis pois, como veremos, a contradição manifesta-se em diversas frentes.

Esta contradição instaurou-se desde os primórdios da presença portuguesa em Macau, radicando-se na ambiguidade do próprio processo de institucionalização dessa presença durante a dinastia Ming, dando azo a uma espécie de soberania dupla, em que os habitantes da cidadela cristã tinham direito a autogovernar-se, mas a população chinesa estava subordinada a magistrados imperiais. Este sistema, que K.C. Fok chama a "Fórmula Macau", só pôde surgir devido à exploração, por parte dos burocratas chineses locais, das barreiras de comunicação com a corte imperial. Nas palavras do mesmo historiador:

«Trade relations were [...] made possible through the connivance of the provincial officials. The exchange was voluntary. Its continuance depended on the goodwill of the Portuguese to honour their obligations to the local officials and the willingness of the Chinese officials to run the risk of being censured by Peking. In realistic terms it depended on whether both sides had any compelling needs for the profits that could be derived from such an exchange. But the workability of the formula, above all, had to largely rely on the compliance and tranquility of the Portuguese in Macao.» (1991: 343)

Sempre interessados na presença de uma feitoria portuguesa no delta do rio das Pérolas, os mandarins da zona de Cantão permitem que se prolongue uma situação que, no entanto, nunca deixou de ser ambígua, mas que, apesar disso, era razoavelmente estável. Este estado de coisas ainda é vigente durante o segundo quartel do século XIX. É, por exemplo, dessa época (1837) um texto que encontrámos fac-similado num artigo de Isabel Nunes (1991: 103), em que, numa carta ao Mandarim responsável, o Procurador português evoca a legislação imperial Qing sobre os "tancares"[11], que os impede de viver em terra, pois teme as arruaças que poderiam resultar das actividades de prostituição a que estes se entregam, seduzindo "soldados", "moços" e "negros". Prevendo a possibilidade de distúrbios, o Procurador passa assim para o Mandarim a responsabilidade "de qualquer desastroso acontecimento que ali aconteça". Este documento é bem exemplificativo do potencial de conflito implícito nessa soberania dupla.

Com o enfraquecimento da dinastia Qing e, particularmente, com as Guerras do Ópio, a situação em Macau altera-se radicalmente. Em 1840, o capitão Elliot funda a colónia de Hong Kong depois de demonstrar implacavelmente a fraqueza militar do estado chinês. É só em 1846 que os portugueses instauram um regime de administração colonial, expulsando os mandarins chineses. Inicia-se então o período da história de Macau que chamamos "colonial" — marcado desde logo por um gravíssimo "incidente".

Em Outubro de 1846, quando o governador Ferreira do Amaral pretende levantar um imposto sobre os barcos de transporte rápido (os "faitiões", *fai 3 teang 5*), os barqueiros fazem um assalto ao forte de S. Paulo. O assalto foi organizado militarmente, estando até os assaltantes munidos de canhões. Apesar deste assalto ter sido frustrado pela resistência dos cidadãos macaenses (Montalto de Jesus, 1990: 221), ele acabou por constituir um prelúdio para um incidente consideravelmente mais grave.

É curioso verificar que este incidente já comporta todas as características dos que lhe seguiriam. Duas delas, em particular, merecem nota pela sua recorrência sistemática e importância estrutural. Em primeiro lugar, os comerciantes chineses reagem aos incidentes sempre da mesma forma, fechando as lojas e suspendendo o abastecimento de víveres ao mercado. Esta atitude não é uma inovação, pelo contrário, dir-se-ia tratar-se de parte integrante da tal "Fórmula Macau" de que fala K.C. Fok. Por exemplo, um comerciante americano que visita a cidade na segunda metade do século XVIII comenta sobre Macau:

«at present it is much fallen from its ancient splendour, for though it is inhabited by Portuguese, and hath a Governor, nominated by the King of Portugal, yet it subsists merely by the sufferance of the Chinese, who can starve the place and dispossess the Portuguese, whenever they please. This obliges the Governor to behave with great circumspection, and carefully to avoid every circumstance that may give offence to the Chinese.» (citado em Yee, 1989:18)

Em segundo lugar, uma vez declarada a crise com toda a sua violência, os habitantes lusófonos originários de Macau, que anteriormente estavam directamente envolvidos no processo de conflitualidade conducente ao incidente, passam a adoptar estratégias de mediação e de superação da crise, recorrendo aos seus *networks* pessoais privilegiados de contacto com a elite chinesa. No caso do primeiro governador do período colonial, Ferreira do Amaral, o Leal Senado assume

publicamente atitudes conciliatórias contrárias à visão colonialista do governador, levando-o mesmo a dissolver o Leal Senado (Montalto de Jesus, 1990: 223).

A brutalidade com que o governador leva a cabo a sua política colonial — deixando em 1846 de pagar o foro do chão, abolindo em 1849 a alfândega chinesa e destruindo túmulos chineses — incutem ímpeto acelerado aos acontecimentos. Em 22 de Agosto de 1849, ocorre o que se pode dizer ser o verdadeiro trauma fundador do Macau colonial: o homicídio de Ferreira do Amaral por assassinos cuja relação com o vice-rei de Cantão ainda está por esclarecer. Assim, esta sequência, que Montalto de Jesus descreve com tanta verve, possui já a estrutura-tipo de todos os incidentes que se lhe seguirão (*ibidem* :233).

Permita-nos o leitor interromper o argumento histórico para introduzir aqui a noção de Victor Turner de *drama social* (1957: 91-93), que pensamos iluminar consideravelmente estes factos. Através desta noção, o autor tenta produzir um instrumento para a análise processual da estrutura social. Para Turner, a sociedade está em constante fluxo. A ordem social não é um facto permanentemente adquirido, pois ela própria está fundada em contradições e conflitos de interesses (a nível intrapessoal e interpessoal, intragrupal e intergrupal). A reprodução da estrutura social não é um fenómeno contínuo e consensual. Pelo contrário, realiza-se através de processos de ruptura e reparação, de cisma e de continuidade. No decurso de um estudo sobre a política do parentesco numa aldeia matrilinear centro-africana, Turner descobre que este processo reprodutivo não assume uma forma aleatória; outrossim, ele possui uma nítida estrutura diacrónica (processual) caracterizada por recorrências e regularidades.

Assim, o autor postula uma estrutura quadripartida para o drama social. Num primeiro momento — que chama de *ruptura* — verifica-se que certos actores sociais não realizam os comportamentos que normalmente se esperaria deles; há uma quebra pública ou falta de cumprimento das normas que regulam o relacionamento entre as pessoas. Se o processo não for interrompido logo aqui por meio de mediação, ele acaba por dar azo a um segundo momento — a *crise* — através de um processo de progressiva expansão do conflito e crescente abrangência. Realiza-se, então, uma separação do grupo social em campos opostos[12]. Imediatamente, contudo, inicia-se um terceiro momento — de *reparação* — em que entram em jogo instrumentos de

mediação, geralmente manipulados pelos membros mais prestigiados da sociedade. Estas iniciativas de reparação podem ser melhor ou pior sucedidas. Dependendo delas, o quarto momento pode ser de *reintegração* ou de *reconhecimento de cisma*.

Nos "incidentes" de Macau, podemos claramente identificar esta estrutura processual. Os incidentes são sempre anunciados por um período de crescente conflitualidade e insegurança mútua. O teor das acusações vai aumentando e há mesmo incidentes de pequena dimensão que vão sendo resolvidos com maior ou menor facilidade. Mais cedo ou mais tarde, porém — e com uma recorrência notável, que é precisamente o que nos sugere tratarem-se de "dramas sociais" — a crise surge em toda a sua amplitude: os campos separam-se na sua maior abrangência; o Macau chinês encontra-se de um lado e o Macau lusófono do outro. Se até aí havia alguma margem para manobra de negociadores, no momento da explosão, os chineses estão de um lado e os macaenses e portugueses do outro.

No meio da confusão e agressividade que se seguem, contudo, velhas relações pessoais voltam timidamente a declarar-se. Com o tempo, estas permitem novas possibilidades para mediação. Instaura-se um período de reparação, que pode ser mais ou menos prolongado, mas no fim do qual se tem até hoje reencontrado a paz e a prosperidade social. Como diz uma autora portuguesa de Macau, "crescer pressupõe crises que, uma vez ultrapassadas, são como o tufão tão nosso conhecido — limpam o ar!" (Basto da Silva, 1988: 88).

Urge sublinhar que no decorrer dos dramas sociais que são os "incidentes", a contradição que está no centro da estrutura social de Macau, manifesta-se a todos os níveis, apesar de assumir uma face diferente para cada um dos quatro intervenientes: os portugueses, os macaenses, os chineses de Macau, as autoridades do estado chinês.

Os portugueses reclamam a sua autoridade colonial, sabendo, porém, que não têm poder para a exercer contra a vontade dos chineses; os macaenses são "os filhos da terra", os únicos que verdadeiramente pertencem a Macau, mas não têm direitos de soberania; os Chineses de Macau são chineses de pleno direito e identificam-se totalmente com a sua identidade étnica, mas sentem-se mal governados pelo estado chinês (*misruled* na expressão de Albert Yee, 1989) — a presença da administração portuguesa protege os seus interesses pessoais ou de grupo, económicos ou políticos; finalmente, as autoridades chinesas, sabendo-se com direito de soberania territorial, sabem tam-

bém que ao exercer esse direito destruiriam por completo Macau e todos os benefícios que dele advêm para o Sul da China.

Assim, durante o período colonial (1846/1967), as autoridades chinesas sentiram-se sempre com direito de intervir sobre os desígnios de Macau, mas nunca tiveram os meios institucionais para o realizar sem serem forçados a expulsar os portugueses. Os chineses de Macau sentem que têm direito a manifestar as suas reivindicações sem, contudo, terem forma para o fazer. São estas, essencialmente, as origens dos "incidentes". Quando os interesses, tanto das autoridades chinesas como dos chineses de Macau se conjugam, então os incidentes assumem aspectos gravíssimos. Caracteristicamente, nesses momentos, os habitantes macaenses e portugueses encontram-se sitiados em Macau, sem água e sem mantimentos — situação que os tem levado a capitular em quase todas as ocasiões.

Na verdade, este método de pressão sobre os portugueses de Macau por parte dos chineses é antiquíssimo. Poder-se-á mesmo dizer que faz parte integrante da "Fórmula Macau". O incidente em 1846, em que Ferreira do Amaral, apoiando-se directamente sobre o poderio naval inglês, conseguiu ultrapassar mais um destes boicotes comerciais chineses, terá sido das poucas ocasiões na história de Macau em que tal sucedeu (Montalto de Jesus, 1990: 221). A solução, de qualquer forma, foi temporária, como o subsequente homicídio do governador às mãos de assassinos chineses comprovou.

Poderíamos ainda afirmar que o surgimento no interior da comunidade macaense de negociadores de excepcional qualidade, capazes de ultrapassar as situações de conflito mais espinhosas, acumulando ao mesmo tempo largos proventos em benefício próprio, é também uma característica de longa duração. Falando do ouvidor Miguel de Arriaga — um complexo personagem que, no início do século XIX, foi altamente influente nos desígnios de Macau — Austin Coates diz tratar-se de «one of those able, devious and cunning men, of whom Macau has experienced a number, whose commercial and personal ties with the Chinese have been so extensive that in emergencies they have been capable of serving political ends» (1978: 67). No nosso século também, a sociedade macaense deu à luz figuras humanas de igual complexidade e fascínio, cujo papel na resolução de situações aparentemente incontornáveis foi igualmente brilhante. Lembramo-nos de Pedro José Lobo durante a Guerra do Pacífico e de Carlos D'Assumpção nas décadas que seguiram a Revolução Cultural.

A vida de Macau dos últimos séculos está pontuada por incidentes maiores e menores. Os mais graves, apesar de regulares, não têm sido muito frequentes; verificando-se em 1849/50 (morte de Ferreira do Amaral e acontecimentos correlativos), em 1900 (por ocasião da Revolta dos Boxers), em 1922 (com os acontecimentos iniciados na Rua da Felicidade e em conjunto com os problemas que o regime de Sun Yat-Sen encontrava em Cantão (cf. Montalto de Jesus, 1990: 295–6; Guedes, 1991: 87–94) e ainda, depois da Guerra, nos meados dos anos 50 (segundo Morbey, em ligação com a Guerra da Coreia, 1990: 50–51) e em 1966/67 (o chamado *1,2,3*[13] no decorrer da Revolução Cultural).

Os incidentes mais importantes, tais como os que acabamos de referir, resultam sempre da infeliz conjugação de causas externas e de causas internas. Assim, por um lado, assinalam o colapso de um equilíbrio negocial entre as autoridades portuguesas e as chinesas. Colapso esse que tende a ocorrer por ocasião ou como resultado das alterações mais profundas no *status quo* político chinês. Por outro lado, são sinais de que os interesses da comunidade chinesa do Território estão a ser descorados pela administração. Resultam sempre de todo um processo de progressivo cortar dos laços informais que sempre ligaram a população chinesa (e sobretudo a sua elite económica) à população macaense e à administração portuguesa.

Quando, em Dezembro de 1966, se iniciaram os motins que acabaram com o período colonial em Macau, tal só ocorreu porque as autoridades portuguesas foram cegas aos apelos ingentes dos principais líderes da comunidade chinesa. Nesta altura, tal como já tinha acontecido por ocasião dos distúrbios laborais dos anos 20, os chineses do Território uniram-se contra os lusófonos (portugueses e macaenses) e a legitimidade de funcionamento da administração portuguesa foi totalmente posta em causa.

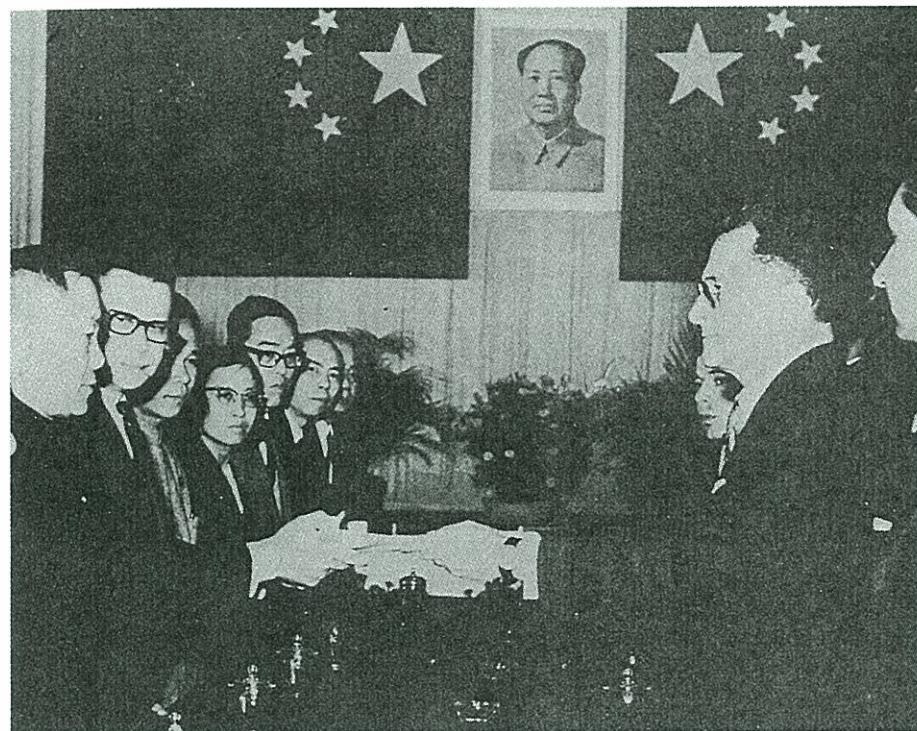
Assim, antes de um incidente dos mais graves, verifica-se sempre uma regular e progressiva ocorrência de pequenos incidentes, mais ou menos facilmente superáveis por meio das redes de mediação informal que sempre caracterizaram a governação de Macau. Como os chineses não tinham forma institucional de exprimir as suas reivindicações e de exercer pressão sobre as autoridades, estes levantamentos, motins e boicotes funcionavam como válvulas de escape.

Há ainda que notar a existência de uma relação entre as crises mais graves e os fenómenos de mobilidade geográfica extrema

no delta do rio das Pérolas. Por ocasião das mudanças mais graves na vida política chinesa, ocorrem vastas deslocações de populações (tanto de estrangeiros como de chineses). Macau, como território livre e desinteressado dos movimentos políticos circundantes, é um ponto de passagem natural — um *stepping-stone* — para estes refugiados políticos ou económicos. É assim que, tanto na ocasião da Revolução dos Boxer, como dos distúrbios ligados à implantação do governo do Kuomintang no Sul da China nos anos 20, o Território recebeu largas quantidades de refugiados. Mais uma vez, depois da invasão japonesa de Hong Kong, Macau viu-se a braços com gigantescos problemas de sobre-população (cf. Coates, 1978: 103).

Caracteristicamente, depois da resolução da crise política interna, e como resultado do reencontrar de uma certa paz institucional na China, os refugiados desaparecem e é a própria sociedade macaense que entra em crise. Com um passado imediato tão traumático, o futuro apresenta-se necessariamente como inseguro. Surge, então, mais uma dessas crises de abandono de que falaremos mais tarde. Contudo, por não haver outra solução, as relações entre macaenses e chineses voltam a restabelecer-se e reencontra-se alguma normalidade na vivência da cidade.

O período pós-colonial (1967/1999), neste aspecto, assume características diferentes, pois a liderança que o Partido Comunista Chinês teve por ocasião dos levantamentos em massa da população (o *1,2,3* — Dezembro de 1966 a Janeiro de 1967) permitiu-lhe instituir um sistema de governo-sombra, por meio do qual tem afectado directa e continuamente as decisões do governo de Macau[14]. Apoiado directamente pelas associações de moradores (os *cai1 fong 1*) e pelos jornais de língua chinesa (que são lidos mesmo por chineses de convicções não-comunistas), o PCC tem conseguido exercer um domínio muito significativo sobre a população de Macau — como se verificou, aliás, mais uma vez de forma bem aparente por ocasião das eleições de Setembro de 1992.

Inicialmente sediado na *holding* que representa os interesses da RPC em Macau — a *Nam Kwong* — o governo sombra passou para a Agência Nova China (*Xinhua*), depois da assinatura da Declaração Conjunta Luso-Chinesa de 13 de Abril de 1987, em que se estabeleceram as condições para a transferência formal da soberania sobre Macau em 1999.

Assinatura do acordo que terminou o incidente chamado 1,2,3 — *o Governador José Nobre de Carvalho entrega o documento assinado a Ho In na sede da Associação Comercial de Macau, Janeiro de 1967* (*foto num panfleto político publicado pelo jornal* Ou Mun Iat Po, *1 de Setembro de 1967*).

Devido à melhor gestão que as autoridades locais fizeram da crise que na mesma altura ocorreu em Hong Kong, esta solução foi evitada na colónia britânica, se bem que tivesse sido essa a intenção da RPC. Como disse na altura Sir David Trench, então governador de Hong Kong, «Their aim is to Macau us» (Scott, 1989: 87).

Mesmo assim, a vida de Macau tem continuado a ser marcada regularmente por pequenos motins, manifestações de rua e boicotes de grupos profissionais (tais como o dos não-documentados em 1989, logo seguido por uma manifestação ilegal da força policial). Estas erupções são sinal incontestável da trágica falta de meios institucionais para a negociação de conflitos e para a manifestação de reivindicações. O gravíssimo déficite democrático que sempre caracterizou Macau e que — julgando pelas soluções propostas para a futura Lei Básica do Território — se prolongará para além de 1999, é essencialmente o causador da necessidade destes dramas sociais (cf. Morbey, 1990).

Até hoje, a reintegração foi sempre inevitável, porque o cisma não era viável. A contradição — que é o próprio coração da vida macaense — foi sempre irresolúvel pois, as elites chinesas do delta do rio das Pérolas, sem jamais abdicarem da sua reivindicação dos direitos últimos de soberania, também nunca puderam dispensar dos benefícios que lhes advêm da presença portuguesa. Será que a Declaração Conjunta Luso-Chinesa de 1987 veio permitir resolver a contradição — será que 1999 é o cisma que termina cinco séculos de colaboração entre portugueses, macaenses e chineses? Os factores em jogo são tão variados que, hoje ninguém está em condições de responder a tal pergunta.

Se, por um lado, a ausência dos portugueses vem retirar um dos tradicionais intervenientes do processo, por outro lado, o novo sistema político proposto pela Lei Básica permite imaginar que as bases centrais para o funcionamento da contradição se prolongarão. Para tal contribuem dois factores: a) a falta de democracia interna proposta para o Território; b) a ambiguidade entre os interesses das elites de um território autogovernado e os interesses das elites do estado chinês. As manifestações de rua que acompanharam o movimento estudantil em Tienanmen, em 1989, são porventura um primeiro sinal de mudança neste sentido.

NOTAS

[1] Na transcrição de palavras cantonenses optámos pelo sistema de romanização desenvolvido por Stanley Lau e usámos como referência o seu excelente dicionário *A Practical Cantonese-English Dictionary*, 1977.

[2] No âmbito desta argumentação, consideramos os chineses como um grupo étnico principal, ainda que estejamos plenamente conscientes da existência de diferenciação étnica no seio do amplo domínio definido pelo termo "chinês" como categoria geral. Para uma discussão desta questão, ver Honig, esp., 1992, pp. 1–11.

[3] Este número é subestimado, já que todos os macaenses têm um nome chinês, se bem que a maioria não o utilize oficialmente, pelo que presumimos que, na maioria dos casos, esse nome não seria indicado. Estamos gratos ao Serviço de Administração e Função Pública do Território, e em particular ao seu então director Dr. Manuel Gameiro, pelo acesso que nos proporcionaram a estes números.

[4] Característico desta escola é o artigo de Ana Maria Amaro "Os macaenses como grupo: Alguns dados antropobiológicos", 1991.

[5] Curiosamente, o mesmo parece não ter ocorrido com a expressão identitária cantonense, *to2 saang1*, que é bem mais específica na sua referência aos macaenses.

[6] Para esta noção de etnicidade como projecto, ver capítulo II, secção "O campo de identidade étnica".

[7] Por relação ao qual, o texto que nos parece merecer maior destaque no âmbito da sociologia e antropologia é o relatório preliminar do projecto de investigação realizado por Boaventura Sousa Santos, 1992.

[8] Usamos o termo *raça* por ser o termo étnico usado para falar da condição de mestiço. Mais uma vez, porém, insistimos que esta miscigenação não deve ser circunscrita ao binómio português/chinês, uma vez que malaios, indianos, japoneses e outras influências desempenharam um papel importante na história genética dos macaenses.

[9] Posteriormente a termos escrito este texto, Teresa Sena chamou-nos a atenção para o aparecimento desta metáfora numa obra de Silva Rego, *A presença portuguesa em Macau* (1947: 107) onde se pode ler: "Macau, semelhante ao bambu chinês, soube dobrar-se às inclemências do tempo, à espera que passasse o tufão e que o deixasse erguer de novo a sua elegante haste para o céu." Também Graciete Batalha reitera esta imagem clássica quando fala do Macau do *1,2,3* dizendo, "Macau limitou-se a encolher os ombros e a continuar a sua longa tradição de caniço ao vento ..." (1991:59). Trata-se de uma imagem tradicional chinesa que, contudo, os chineses não aplicam ao bambu mas a plantas gramíneas, por considerarem que aquele se parte com excessiva facilidade.

[10] Referimo-nos unicamente a Macau, pois só esta aqui nos ocupa. Pensamos, no entanto, que uma análise da mesma natureza poderia ser aplicada a outras entidades políticas da região.

[11] Sub-grupo étnico do grande universo étnico chinês caracterizado por ser um povo marítimo com baixo prestígio social. Aos tancares era impedido o acesso aos exames conducentes aos graus académicos necessários para integrar a burocracia imperial da dinastia Qing (1644 – 1911). Ver Rui Brito Peixoto (1988a, 1988b).

[12] "There is a tendency for the breach to widen and extend until it becomes co-extensive with some dominant cleavage in the widest set of relevant social relations to which the conflicting parties belong." (Turner, 1957:91).

[13] Este incidente é assim conhecido em Macau por ter iniciado no dia 3 de Dezembro (12.º mês).

[14] Assim explicamos a nossa opção por utilizar os acontecimentos de 1966 – 1967 como a fronteira entre o período socio-político a que chamamos "período colonial" e o que consideramos ser o "período pós-colonial". Estamos conscientes que é só posteriormente à morte de Mao Tse Tung e ao 25 de Abril de 1974 que se estabelece definitivamente o perfil socio-político do Macau pós-colonial — sendo que os oito anos intermédios poderão ser considerados largamente como um tempo de espera, um interregno.

CAPÍTULO II
A FAMÍLIA E A ETNICIDADE: CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS DE NATUREZA PRELIMINAR

O campo teórico da investigação que aqui nos ocupa é definido por referência a dois conceitos centrais: *família* e *etnicidade*[1]. As considerações metodológicas que constituem o presente capítulo são uma tentativa de esclarecer estes conceitos assim como as suas implicações para a investigação em Macau. Começaremos por identificar as noções de família e etnicidade e concluiremos com a apresentação de uma breve sinopse dos métodos de investigação a que recorremos.

O CAMPO DA FAMÍLIA

Tendo em conta os limites normais da vida humana, a continuação da vida social exige o recrutamento regular de novos seres humanos. Mesmo a um nível tão elevado de generalização, a antropologia ensina-nos a respeitar a diversidade: existem inúmeras formas pelas quais este processo pode ser efectuado.

A maioria dos recém-chegados à sociedade são crianças. Por sua vez, a maioria destas resulta de um acto intencional de reprodução[2]. Assim, todas as sociedades reconhecem, de um modo ou outro, os laços que cada criança tem com as pessoas envolvidas no planeamento e empreendimento do acto reprodutivo que resultou na sua geração. (Desde há muito que se estabeleceu um consenso entre os cientistas sociais no sentido de que essas pessoas podem não ser o pai ou a mãe biológicos da criança.)

O processo de criação da pessoa social está inextricavelmente relacionado com uma sucessão de identificações com os outros. Estas identificações são de dois tipos: a) identificação por empatia — que envolve o reconhecimento de uma identidade entre o eu e o outro; e b) identificação com os papéis sociais — que corresponde a um desejo de copiar as atitudes do outro (Weinreich, 1989: 52). Deste modo, como resultado do processo institucional que permite a sua integração como pessoa social, a criança vai adquirindo um conjunto de solidariedades primárias[3]. Como veremos, estas solidariedades formativas da própria pessoa expandem-se para além do campo do que tradicionalmente é abrangido pela noção de família nas línguas europeias modernas.

Como Weber referiu há muito tempo, "historicamente, o conceito de família tinha diversos significados, e a sua utilidade só se verifica se o seu significado particular for sempre claramente definido." (1978, I: 357). Por conseguinte, é conveniente explicitar que, quando no decorrer da nossa argumentação nos referimos a família ou a relações familiares, não estamos a considerar a noção de "família elementar", tal como foi utilizada pelos pensadores funcionalistas. Para nós, portanto, "a família" não é uma unidade, antes sim é um domínio de relações sociais criado no interior das solidariedades primárias segundo a forma como cada cultura conceptualiza a integração entre a reprodução social e a reprodução humana.

Dentro deste campo, no entanto, todas as sociedades "identificam um nível de identidade social, o qual tem as maiores implicações estruturais na integração da pessoa social, assim como na apropriação social do mundo — nomeadamente, através do estabelecimento do nível primário de autoridade formalmente reconhecida. Este é também o nível em que os participantes reconhecem a integração primária entre reprodução social e reprodução humana." (Cfr. Pina Cabral, 1989) Chamamos a isto, a unidade social primária.

Desta maneira, é a integração da criança numa unidade social primária que irá estabelecer as suas principais identificações por empatia e, desse modo, marcar a forma pela qual a pessoa adulta se identificará no processo da sua vida. Isto não é, obviamente, um processo estabelecido de uma vez por todas. Pelo contrário, a identidade pessoal é fortemente caracterizada por uma plasticidade temporal. Nas palavras do psicólogo social Peter Weinreich, "As primeiras identificações e as experiências de infância podem ter importantes ramificações nas aspirações futuras (...), mas, conforme cada pessoa se vai identificando com novas pessoas e problemas, também se vai esforçando por resolver as incompatibilidades resultantes dessas identificações" (1989: 44). Assim sendo, como será argumentado mais adiante, a identidade étnica depende grandemente das primeiras identificações, que ocorrem no seio da unidade social primária.

Mas o campo da família não é limitado à unidade social primária, antes emerge da combinação de uma variedade de processos sociais de identificação: existem laços baseados no casamento, na colateralidade, na filiação, no parentesco espiritual, na amizade, etc. Neste sentido, cada pessoa tem uma família diferente, por ele ou ela criada ao longo da sua vida, conjuntamente com outras pessoas que se reconhecem entre eles como pertencendo à mesma família (cfr. Pina Cabral, 1990).

Assim, devemos entender a *família como um projecto,* no sentido que Jaber Gubrium atribui ao termo. Ao longo do tempo, os interesses das pessoas vão sendo postos em causa. As pessoas dependem da sua "família" para se protegerem a si próprias e àqueles com quem se identificam. Na medida em que a família responde aos problemas que confrontam as pessoas, ela torna-se um projecto que os próprios agentes sociais elaboram activamente. Este processo de engajamento apresenta-se sob duas formas: por um lado, as pessoas vão construindo concretamente a forma e o conteúdo das suas próprias famílias como resposta aos desafios com que se defrontam; por outro lado, as pessoas experimentam, desenvolvem e modificam as representações colectivas que recebem a respeito do que é uma família, de acordo com a forma como construíram o seu projecto familiar (Gubrium, 1988: 291).

As famílias surgem como projectos sob três aspectos: a) no curso da sua história, as famílias emergem como entidades separadas dos seus membros (e, claro está, no decorrer do tempo, elas perecem); b) as pessoas percebem a família como forma social activa, independente das acções dos seus membros; e as pessoas interpretam e orientam as suas próprias vidas em termos da sua experiência familiar (cfr. Gubrium, 1988: 275). Neste estudo, preocupar-nos-emos em particular com "práticas descritivas" que as pessoas usam para caracterizar as suas vidas familiares (Gubrium e Holstein, 1987: 783–4) e ainda a forma pela qual estas práticas evoluem, não por relação a um único domínio (como, por exemplo, o doméstico), mas por relação a dife-

rentes contextos (cfr. Arriscado Nunes, 1990). No caso dos macaenses, estes contextos podem ser estruturalmente distintos — tal como a distinção entre as práticas descritivas que são usadas em casa, na escola e no tribunal — assim como culturalmente diferenciados. Este último aspecto, aliás, é próprio da condição de uma população que subsiste no limbo entre universos culturais largamente incompatíveis. Teremos oportunidade de abordar esta questão mais à frente.

O CAMPO DA IDENTIDADE ÉTNICA

A construção do eu (*self*) depende de uma série de identificações por empatia; o "eu" é construído na base de uma série de "nós". Por conseguinte, o processo de avaliação dos "meus" interesses, envolve necessariamente uma avaliação dos "nossos" interesses. A acção das pessoas depende, assim, de uma série de processos de avaliação e de compensação. Já nos referimos à identidade familiar e à forma como esta tem origem nas solidariedades primárias. Iremos agora considerar o campo da identidade étnica.

Começaremos pela afirmação, hoje comum à maioria dos cientistas sociais, de que as características fenotípicas[4] de uma população não têm nenhum efeito causal directo sobre o seu comportamento social e cultural. Por isso, não utilizaremos "raça" como termo analítico independente, mas antes como uma das três manifestações possíveis da identidade étnica — "nacionalidade" e "etnicidade" são as outras duas. Definimos identidade étnica essencialmente nos mesmos termos que Floya Anthias usa para designar o que ela chama *etnos*: "um fenómeno muito heterogéneo cuja única base comum é a construção social de uma origem que funciona como um campo de acção para a vida em comunidade" (1990: 23)[5].

As sociedades urbanas modernas são caracteristicamente compostas por pessoas que têm diferentes origens, diferentes hereditariedades, línguas diversas, diferentes religiões, etc. A identidade étnica responde a esta diversidade. O que a define é não depender de formas de associação baseadas em interesses estritamente económicos. Pelo contrário, a identidade étnica depende da inserção da pessoa num processo histórico complexo e é normalmente adquirida como parte das solidariedades primárias. O caso macaense mostra que a socialização através da escola pode ainda ser um factor central nas opções identitá-

rias étnicas de uma pessoa. Assim, somos levados a expandir a noção de solidariedades primárias para integrar as identificações que resultam da inserção em grupos de amizade associados à juventude (*peer-groups*).

Quando se verifica uma correspondência relativa entre características fenotípicas e comunalidade socio-cultural, as identidades étnicas assumem o aspecto de "raça". Como veremos, hoje em dia, no caso dos macaenses, um tal tipo de correspondência não está de todo presente. Assim, o termo "etnicidade", cuja definição é mais vaga, surge como mais útil para os nossos propósitos. Anthias define-o da seguinte forma: "etnicidade [...] refere-se à identificação de culturas particulares como modos de vida ou de identidade que são baseadas numa noção histórica de origem ou de destino comum quer este seja mítico ou 'real'." (1990: 20)[6]

Para os nossos efeitos é necessário identificar duas características da identidade étnica que estão fortemente interrelacionadas. Em primeiro lugar, por estarem associadas a uma percepção das "origens", as categorias de identificação étnica estão dependentes de um processo histórico. Mas o seu significado não é o mesmo em todos os momentos. Ou seja, consoante as situações e as condições se vão modificando, o significado de cada identidade particular também vai mudando. Uma categoria de identificação étnica, que a certa altura da sua história assumiu o aspecto de nacionalidade ou de raça, pode posteriormente apresentar-se como uma etnicidade ou vice-versa.

Em segundo lugar, as categorias de identificação étnica não são independentes das suas relações com outras categorias: ser um chinês em Portugal não é a mesma coisa que ser um chinês em Guangzhou; ser português na África do Sul não é o mesmo que ser português na Inglaterra ou em França; ser muçulmano na Arábia Saudita não é o mesmo que o ser na Índia; e assim por diante. Como veremos, o estudo da alteração sociocultural recente de Macau virá a confirmar amplamente as palavras de Abner Cohen: «ethnicity in modern society is the outcome of intensive interaction between different culture groups, and not the result of a tendency to separatism» (1974: 96).

Por conseguinte, se olharmos para estas categorias de um ponto de vista processual, poderemos visualizá-las como um projecto, tal como fizemos para o caso da família. Devemos, então focar a nossa atenção sobre a forma como a etnicidade a) emerge dos processos da sua utilização a que recorrem as pessoas para responder aos desafios

com que se confrontam, b) adquire uma forma específica que é independente dos membros particulares que a compõem e c) guia a acção das pessoas porque determina a forma como elas concebem o seu futuro comum.

Nenhuma formulação geral da etnicidade ficará completa sem que alguns comentários sejam produzidos acerca da sua relação com outros dois grandes princípios da acção social e da classificação social: género e classe. A identidade de género é criada no processo da socialização primária no contexto da unidade social primária e é obviamente marcada pelas construções culturais que caracterizam a identidade étnica. Deste modo, o processo de formação da pessoa social cria uma série de predisposições para a conformidade sexual no interior do processo de reprodução da identidade étnica.

No que respeita à afinidade entre etnicidade e classe, tem havido um longo debate no qual não entraremos nesta ocasião[7]. Basta dizer que existe uma íntima relação entre o fenómeno da identidade étnica e o fenómeno da estratificação socioeconómica. Especificamente, deve ser referido que a etnicidade encontra-se frequentemente associada a formas de contrôlo de acesso a recursos, a profissões e a serviços. Estes monopólios dependem da identidade étnica para a sua definição, mas, em troca, o privilégio que constituem para os membros facilita a reprodução dessa identidade[8]. Estas mudanças nas características dos monopólios étnicos são um dos principais factores de alteração gradual da natureza da identidade étnica a que nos vimos referindo e, ao mesmo tempo, estão na base da conflitualidade étnica. Os dados macaenses levam-nos a concordar com Lucien Pye quando formula uma "lei geral das relações étnicas" segundo a qual «substantive differences in cultural practices and values are less important that the realities of power and economic relationships in determining the intensity of ethnic tensions» (1975: 511).

CONCLUSÃO METODOLÓGICA

Concluiremos com um breve comentário sobre os procedimentos metodológicos a que recorremos na investigação conducente a este estudo. Qualquer tentativa de elaborar um estudo quantitativo detalhado sobre os macaenses seria necessariamente frustrada pela própria natureza da identidade étnica macaense. Assim, desde o início,

Família tradicional do período pré-Guerra — *Edmundo de Senna Fernandes e família no início dos anos 40* (*foto gentilmente cedida por Henrique de Senna Fernandes*).

decidimos recorrer a uma abordagem essencialmente qualitativa e holística, que permitiu o uso de uma variedade de fontes e métodos.

A nossa tentativa inicial de levar a cabo trabalho de campo com observação participante dentro dos moldes clássicos à antropologia social foi posta em causa desde o primeiro dia pela própria natureza do terreno urbano. Não só as "arenas" comunitárias macaenses em Macau estão hoje muito reduzidas, como a própria penetração dos investigadores nos meios domésticos foi muito dificultada. Várias razões podem ser encontradas para tal. A primeira prende-se com a natureza feminina dos espaços domésticos — que reduz a capacidade de penetração a antropólogos masculinos. A segunda resulta do relativo esvaziamento do mundo doméstico numa sociedade profundamente instável, em que a maioria dos entrevistados tem uma casa noutro local (Portugal, Canadá, Austrália), para onde envia regularmente os seus bens simbólica e economicamente mais valiosos. As casas que boa parte dos nossos entrevistados usam em Macau são apartamentos pertencentes ao Estado, cedidos temporariamente a funcionários públicos. A terceira razão está associada à vulgarização da presença de portugueses metropolitanos em Macau. Espera-se de tais pessoas que habitem em hotéis e há uma clara diferenciação de estatuto segundo o hotel usado. Uma falta de cumprimento destas expectativas resultaria numa perda de estatuto prejudicial à investigação. Outras razões ainda se encontrariam.

Recorremos, portanto, a uma estratégia de entrevistas abertas. No início, entrevistámos sistematicamente as figuras mais destacadas da comunidade, tendo posteriormente alargado a nossa rede de captação. Com o tempo, foram-se criando relações de amizade e colaboração com alguns informantes privilegiados que permitiram uma comunicação mais fácil e amigável assim como alguma penetração nos processos de sociabilidade próprios da comunidade macaense.

Uma das técnicas de entrevista que se mostraram mais rendosas, foi a produção de histórias de família, das quais recolhemos aproximadamente duas dezenas. Entre outras coisas, foi-nos assim possível criar uma visão bastante complexa das formas de memória familiar, dos processos de identificação pessoal, das estratégias de gestão das famílias enquanto projecto, do recurso a estratagemas monopolísticos étnicos e das estratégias de planeamento familiar e sua mudança intergeneracional. Em relação a este método, porém, ocorrem-nos as palavras de Srinivas a propósito da recolha de informação genealógica na

aldeia do Sul da Índia que estudou em 1948: «I am certain that the news of my collecting the genealogies of villagers spread not only to everyone in the village but to others in the neighbouring villages, and I think it helped in making people become accustomed to my role as collector of information about old customs and beliefs. Perhaps even more important was the fact that I was making friends in the process of collecting information and it is a pity that this fact does not find mention in textbooks on research methods. I am certain that these early encounters with villagers paved the way for late inquiries into areas of life which were sensitive.» (1976: 76)

Foram ainda utilizados outros métodos de investigação baseada em materiais impressos e materiais de arquivo. Para além do recurso aos dados estatísticos postos à nossa disposição pela administração do Território, foram recolhidos e analisados dados referentes aos casamentos católicos entre 1960/1991 em duas igrejas associadas à comunidade macaense. Muito proveitosos foram também os materiais que obtivemos de professores em escolas cuja população estudantil é principalmente macaense.

NOTAS

[1] O leitor menos interessado em questões de ordem teórica e metodológica poderá passar ao capítulo seguinte.

[2] Mas é importante que se note que nem sempre assim se passa, o que é demonstrado pela persistência de instituições sociais tais como a adopção ou a ilegitimidade.

[3] Estamos gratos a João Arriscado Nunes (1993) pela proposta desta designação, assim como por outros valiosos comentários e sugestões.

[4] Características fenotípicas são: características individuais correspondendo à realização dos genes de uma pessoa, determinados pela acção dos factores do meio ambiente no decorrer do desenvolvimento do organismo.

[5] Ver a definição de Peter Weinreich: «ethnic identity has to do with identifying with [...] differing constructions of universals of life, which give people interpretations of life and provide the individual with the resources and emotional support systems of the community.» (1989: 45)

[6] No capítulo VI iremos argumentar que, no período pós-colonial, a etnicidade macaense não depende do apego a *uma* cultura particular, mas sim a uma condição cultural específica que qualificaremos como *intercultural*.

[7] Para dois estudos gerais e recentes desta questão ver Anthias, 1990: 27 e Rex, 1988. Pretendemos ainda evitar a questão de como definir classe.

[8] Veja-se o conjunto de questões que Rex delineia com vista a auxiliar a investigação que trata deste tipo de matérias, 1988: 11–112.

CAPÍTULO III
A QUESTÃO DAS ORIGENS: RELAÇÕES INTERÉTNICAS E CONTEXTOS MATRIMONIAIS

As considerações que se seguem foram inspiradas pela leitura do livro de Deolinda da Conceição, *Cheong-Sam (A Cabaia)*. Apesar de uma certa *naiveté* literária, este livro deve ser considerado como uma obra de destaque. A autora demonstra possuir um acúmen crítico e um empenho social invulgares para a época (anos 40 e 50), particularmente no contexto de Macau.

Cheong-Sam é uma recolha de pequenos contos em que se segue o percurso da exploração feminina no Sul da China, então atribulado pela Guerra. Tudo se passa num mundo que hoje temos já dificuldade em reconhecer: um Macau e uma China onde os que fugiam às depredações da invasão japonesa morriam de fome pelas ruas, onde se vendiam e compravam abertamente crianças, onde a barreira racial era acompanhada de preconceitos profundos, onde o vício do ópio grassava, onde só se vivia confortavelmente à custa de negócios por vezes perversos e sempre perigosos — como o tráfego de estupefacientes, de armas, de ouro...[1]

O Macau que conhecemos nos anos 90 é já muito distante do mundo descrito por Deolinda da Conceição. Vários factores devem ser tomados em conta para compreender esta alteração. Para além do crescimento económico e da modernização que se verificaram em Hong Kong e, mais tarde, em Macau, um outro factor não pode ser esquecido: a considerável alteração na condição feminina no Sul da China. Se bem que, como insistem as cientistas sociais que se têm debruçado sobre o tema, essas reformas não tenham sido levadas até

ao fim na RPC nem tenham posto em causa a tendência essencialmente patrilinear da sociedade chinesa, elas foram sem dúvida importantes (Croll, 1981, Johnson, 1983, Molyneux, 1986, Domenach e Hua, 1987)[2].

Como refere Peter Weinreich, "a identidade de género[3] está fundamentalmente implicada na identidade étnica devido à forma como a segunda depende da descendência e da ascendência e como a primeira depende de associações com a procriação." (1989: 68) A reprodução da identidade étnica assenta sobre uma política sexual que está frequentemente associada a várias formas de controlo sobre o casamento. A proposta central deste capítulo é que não é possível compreender a identidade étnica macaense sem tomar em conta com o casamento interétnico. Qual o seu impacto, qual o seu significado, que camadas abrange ele?

A QUESTÃO DAS ORIGENS

O discurso sobre as origens é uma das peças centrais da construção de qualquer identidade étnica (cf. Anthias, 1990: 20), pois envolve não só a definição do grupo enquanto tal por oposição a outros grupos, como as próprias definições que cada membro faz de si mesmo. O confronto entre definições identitárias alternativas tende a enfraquecer a força de evidência e portanto a problematizar a legitimidade de cada uma delas, pelo que, num contexto de pluralidade étnica, o discurso das origens é mais enfático, assumindo geralmente um forte conteúdo emocional.

Uma das primeiras conversas que tivemos com um natural de Macau sobre o tema dos luso-descendentes originários desse Território foi com uma senhora chinesa. Quando lhe explicámos que estávamos a projectar um estudo sobre os macaenses, ela respondeu-nos surpreendida: "Mas vocês sabem as origens deles?" Segundo ela, tratar-se-ia de pessoas descendentes de casamentos de portugueses com mulheres chinesas de muito baixa reputação.

A questão começou a interessar-nos vivamente quando, já em Macau, um de nós obteve precisamente a mesma reacção de uma outra senhora chinesa. Em ambos os casos eram pessoas bastante cultas, originárias da classe média chinesa de Macau. O que mais nos surpreendeu, no entanto, foi o facto de ambas serem casadas com euro-

Deolinda e António da Conceição *aquando do nascimento de António da Conceição Júnior, em 1951, na companhia do comendador Kou Hó Neng e do seu secretário Assis Fong* (in *Fotobiografia de Deolinda Salvado da Conceição, ICM, 1987).*

peus. Apesar das suas opções matrimoniais, elas continuavam a reproduzir o preconceito étnico. Pertencendo a uma geração que assistiu e participou numa profunda mudança das relações interétnicas, elas transportam ainda consigo as memórias de um passado conflituoso.

Imediatamente surgiu-nos o problema de compatibilizar estas afirmações com as que entretanto recebíamos de macaenses, no sentido de que não era hábito "até ainda há pouco tempo" os macaenses casarem-se com chineses. Antes do mais, convém voltar a insistir que não é nossa intenção entrar no debate sobre "as origens dos macaenses" nos termos em que ele tem sido formulado até hoje.

O que ninguém disputa é que os macaenses surgem no espaço cultural e económico que é criado pelo contacto entre duas civilizações profundamente díspares. Repetimos, porém, que seria um erro reduzir a discussão ao binómio chinês/português. Até ao fim do império colonial português, em 1974/5, os macaenses eram parte integrante do grupo de pessoas ligadas à administração e aos interesses comerciais portugueses nesta região do globo — de Moçambique a Timor, mas abrangendo mesmo zonas que não estavam sob administração portuguesa, nomeadamente Xangai e Hong Kong. Assim se explica que, ainda hoje, tanto de um ponto de vista fenotípico como cultural, se detectem facilmente sinais da influência de outros povos na formação dos macaenses.

Encontrando-se numa encruzilhada de culturas e de povos, tendo acesso relativo a qualquer um deles, mas não pertencendo a nenhum em absoluto — a identidade étnica macaense surge como ambivalente e potencialmente problemática. A melhor formulação que conhecemos deste sentimento encontra-se num poema de Cecília Jorge[4]:

Macaense
que te (in) defines
pelo não ser bem
que também não és, bem...
um mais ou menos
entre dois pólos que se atraem e repelem
pela diferença
no desconhecimento
divergente.

Na medida em que os agentes sociais aplicam a si próprios este "não ser bem", ele impõe limites ao seu comportamento mas, ao

mesmo tempo, reforça a sua identidade. Como julgamento negativo sobre o/s outro/s, o "não ser bem" funciona como forma de legitimar a exclusão desses outros de vários benefícios de ordem simbólica, política ou económica. A sua aplicação tende, portanto, a deixar marcas sobre o/s outro/s, na medida em que enfraquece a sua posição e a imagem de si próprio, pondo em causa a sua identidade (pessoal ou étnica). A este fenómeno chamaremos o *estigma da humilhação*. A cada momento, esta valoração (o que é ou não é "bem") apresenta-se aos agentes sociais como evidente e inevitável. Mas, mais do que nenhuma outra, a história recente de Macau demonstra a transitoriedade dos valores e das hierarquias que neles se baseiam.

Por se situarem num ponto intermédio entre o Oriente e o Ocidente, tanto de um ponto de vista cultural como fenotípico, os macaenses ameaçam as identidades étnicas dos grupos culturalmente hegemónicos e, pela mesma razão, estão sujeitos a uma maior fragilidade identitária[5]. Esta fragilidade manifesta-se no discurso das origens, que tende a estar mais sujeito a manipulações e ambiguidades — tanto quando relatado por macaenses, que se sentem inseguros, como quando relatado por membros de outros grupos, que têm interesses próprios investidos no relato.

Encontram-se, em particular, duas versões aparentemente contraditórias. A versão que, na nossa experiência, é proposta por pessoas de identidade étnica chinesa é fortemente depreciativa[6]. Marcados ainda pelo estigma da humilhação ligado a experiências de preconceito anti-chinês anteriores aos anos 70, os proponentes desta versão insistem que só os sectores menos valorizados da sociedade chinesa (estereotipicamente, as prostitutas) estão na base da miscigenação que deu origem aos macaenses. A versão contrária encontra-se veiculada pelos sectores mais prestigiados da sociedade macaense — as chamadas "famílias tradicionais" — e é altamente prestigiante. Alguns dos defensores desta última versão têm sido autores de origem portuguesa que estão pessoalmente associados às referidas famílias tradicionais.

Esta segunda versão afirma que os macaenses têm origem numa miscigenação ocorrida essencialmente nos primeiros séculos da estadia dos portugueses no Oriente entre homens portugueses e mulheres malaias, japonesas e indianas. As famílias macaenses casavam-se ou com portugueses ou entre si. O casamento com algumas mulheres chinesas só teria ocorrido "nos últimos tempos". Esta última versão,

como se vê, considera a influência fenotípica chinesa como recente e secundária, pelo que reforça a identificação dos macaenses como "portugueses do Oriente", negando assim a sua equidistância por relação às etnias portuguesa e chinesa.

Tendo lido inicialmente a obra *Os Macaenses* do Padre Manuel Teixeira (1965), em que se refuta satisfatoriamente esta segunda versão, fomos levados a não conceder valor empírico a qualquer uma das versões. Porém, o subsequente estudo das histórias de família, levou-nos a reconsiderar esta posição. Somos hoje de opinião que ambas as versões das origens macaenses têm algo de verídico e que, contrariamente ao que inicialmente julgámos, elas não são contraditórias.

Por oposição a grupos sociais em que a aquisição de novos membros resulta da integração de crianças produzidas num contexto de reprodução biológica entre membros do grupo, no caso dos macaenses há duas entradas possíveis para o grupo. A primeira, a que chamaremos *contexto matrimonial de reprodução*, resulta de casamentos entre pessoas que já eram macaenses ou casamentos com portugueses que se integram na vida social macaense. A segunda, a que chamaremos *contexto matrimonial de produção*, resulta de casamentos entre pessoas que não são necessariamente macaenses. Neste segundo caso encontram-se os filhos de chineses com portugueses ou de macaenses com chineses ou ainda de qualquer um destes com uma pessoa originária de outro referente étnico exterior ao Território. Assim, em vários momentos da história de Macau, surgem contribuições genéticas muito variadas: japoneses, malaios, timorenses, indianos, negros, sul-americanos. Por exemplo, encontramos hoje em Macau um grupo de irmãos cujo pai era indiano e a mãe chinesa e que são considerados por todos e por si próprios como sendo macaenses.

Até aos finais da década de 60, para os macaenses, o funcionamento do *contexto matrimonial de reprodução* estava normalmente ligado a situações de privilégio social e até de promoção social, já que representava uma maior identificação com a identidade europeia. Era esta a forma ideal de casamento protagonizada pelas "famílias tradicionais". No contexto colonial da época e tendo em conta a paralisia económica que caracterizava a vida de Macau, essa identidade europeia era um capital valioso que não podia ser facilmente desperdiçado. Representava uma maior probabilidade de obtenção de emprego na administração em Macau e, em Hong Kong, melhores oportunidades de não ser identificado com a comunidade chinesa e, por conseguinte,

de evitar o tipo de limitações ao movimento e à promoção social que essa identificação comportava. Chamar-lhe-emos de seguida "capital de portugalidade".

Os seguintes exemplos, que nos foram relatados por macaenses pertencentes a duas das famílias tradicionais, são característicos da época. A primeira história passou-se em Hong Kong no início da década de 40. A família vivia na época um momento de pujança económica e estava hospedada num dos hotéis mais exclusivos da ilha (o Peak Hotel). Passeando-se com uma filha num jardim do hotel, a mãe encontrou uma criança inglesa que quis brincar com a filha. Contudo, a irmã mais velha da criança inglesa, mal se apercebeu da aproximação, levou-a dali agressivamente, perguntando-lhe com azedume: "Para o que" — e não para quem — "é que tu olhas?" (*What are you looking at?*) O estigma da humilhação que esta reacção causou na senhora, sobrevive como uma memória viva nos filhos, que nos relataram o acontecimento.

O outro exemplo dá bem noção de como, nessas famílias de elite, a aparência europeia constituía um capital a proteger. Um macaense distinto, cujas características faciais o identificavam como tendo algum sangue chinês, teve uma numerosa prole de uma senhora macaense de origem goesa. O único filho na companhia do qual aceitou ser fotografado era uma filha que, pelo acaso das combinações genéticas, não manifestava características faciais chinesas.

Os casamentos em contexto de reprodução diminuíam a probabilidade de ocorrência de situações deste tipo. Mesmo assim, contudo, havia formas de casamento mais e menos prestigiantes. Certos tipos de união eram mais valorizados que outros. A sua relativa "portugalidade" permitia aos macaenses ter acesso a cargos administrativos que estavam vedados aos chineses, constituindo assim um "monopólio étnico". Desta forma, o casamento com uma portuguesa aumentava o capital de portugalidade, enquanto que o casamento com uma filha de mãe chinesa ou uma jovem oriunda de uma família de cristãos-novos[7] diminuía esse capital.

Considerando que os jovens macaenses tendiam a emigrar e que, pelo contrário, havia sempre um contingente de mulheres chinesas acessíveis aos macaenses, a sociedade macaense teve sempre um forte excedente feminino. Assim, nem sempre era fácil às jovens em contexto de reprodução encontrar marido[8]. Desta forma se explica a existência de celibato definitivo feminino entre as famílias tradicionais,

assim como os relatos que nos são feitos de raptos de raparigas das famílias tradicionais realizados por rapazes de famílias menos prestigiadas.

Se considerarmos agora o *contexto matrimonial de produção*, veremos que, durante o período colonial, havia três situações características em que novos macaenses eram produzidos a partir de miscigenação. A primeira é o caso típico do soldado ou marinheiro português que, vindo para Macau, cria uma relação com uma senhora chinesa — em geral oriunda das classes menos privilegiadas — com a qual tem filhos que perfilha, ou por estar casado com a mãe, ou por opção pessoal. Alguns dos contos de Deolinda da Conceição lidam com os resultados potencialmente dramáticos destas situações (p.ex. "O calvário de Lin Fong", "A Esmola"). Temos ainda um exemplo muito bem documentado do período da viragem do século: a família que Venceslau de Morais criou com uma escrava (*mooi6* jai2*) que terá eventualmente comprado à sua dona. Aí vemos que, não obstante a pobreza do escritor, e apesar de ter abandonado o lar quando os dois filhos eram crianças, ele nunca deixou de os apoiar até à maioridade e nunca recusou a paternidade (Barreiros, 1990 [1955]).

Na verdade, a impressão que temos, resultante do estudo de histórias de família em que esta situação se verificou, é que em largo número de casos, estes casamentos (fossem eles oficializados pela igreja ou meramente uniões de facto) deram azo a famílias estáveis. Para além de tudo o mais, uma união desta natureza constituía frequentemente, tanto para o marido português como para a mulher chinesa, uma possibilidade de promoção social através dos filhos. Uma vez integrados na sociedade macaense, estes tinham acesso ao monopólio étnico macaense, obtendo benefícios que estariam normalmente vedados tanto aos filhos de um casal chinês pobre em Macau como aos filhos de um casal português pobre em Portugal.

Dizia-nos um entrevistado macaense: *Só da Polícia Marítima e Fiscal há meia dúzia de pessoas (que vieram para Macau e cá se casaram com chinesas), cujos filhos andam por aí. Uns doutores, outros não doutores. Enfim depois o percurso é variado. Por acaso, julgo que é digno de registar que, sendo essas pessoas de origem humilde, tendo vindo para Macau numa condição baixa de soldado, tendo depois entrado para uma corporação militarizada [...], tendo muitas vezes casado com pessoas de origem chinesa, domésticas, [...] conseguiram*

muitas vezes, e uma grande maioria das vezes, dar educações razoáveis aos filhos.

A segunda versão do contexto matrimonial de produção é a do concubinato. Os relatos que temos recolhido indicam que a prática do concubinato com mulheres chinesas (e até, em menor número de casos, com segundas mulheres macaenses) era muito frequente. Estas senhoras não alteravam a sua identidade étnica chinesa (continuando, por exemplo, a falar chinês em casa). Contudo, quando a relação era prolongada e os filhos eram perfilhados, eles assumiam uma identidade étnica macaense.

A natureza do método que utilizámos poderia reduzir o conhecimento de situações desta natureza, já que é fácil aos informantes pretender ignorância sobre situações, tais como a poligamia, que eles consideram poder ser humilhantes aos olhos de um investigador europeu. Contudo, a abundante informação que obtivemos, permite-nos afirmar que, neste campo, há uma forte influência dos costumes chineses e que esta não é recente. Por um lado, para uma senhora chinesa, a situação de concubina de um homem casado não era tão humilhante como seria para uma senhora de cultura portuguesa[9]. Por outro lado, os filhos sofrem menos do estigma da bastardia do que sofreriam na Europa onde, ainda na primeira metade deste século, ele era muito marcante. A cultura chinesa aceita facilmente que um homem tenha filhos legítimos de várias mulheres. Assim se explica que, quando a relação que o pai teve com a mãe foi prolongada, os meios-irmãos adultos se reconheçam e apoiem mutuamente. Ainda nos anos 40 e 50 (nas décadas seguintes estas situações foram diminuindo) era frequente entre macaenses um homem ter filhos da sua mulher principal concomitantemente com outros filhos "de atrás da porta", que reconhecia como seus. Nestes casos, ele combinava um contexto de reprodução, com um ou mais contextos de produção.

A evidência que recolhemos sugere que não havia um padrão obrigatório para as relações entre os meios-irmãos e entre o pai e os filhos. A situação alterava-se consideravelmente consoante os filhos resultavam de relações eventuais ou de relações de poligamia prolongada. A disponibilidade por parte do pai e da sua prol "legítima" para reconhecer abertamente estes laços parece também estar relacionada com o estatuto socio-económico. Entre as famílias mais prestigiadas e economicamente mais beneficiadas (em particular, as "famílias tradicionais"), os filhos e irmãos "de atrás da porta" constituíam uma

ameaça tanto para o prestígio da família como em termos de herança. Em famílias menos prestigiadas, nas quais a lógica patrimonial constituía um factor pouco relevante, o reconhecimento dos laços podia até constituir um factor de benefício socio-económico mútuo.

A terceira versão é a dos *cristãos-novos*— como ainda se diz hoje no Território. A partir dos anos 60, a Igreja Católica de Macau foi alterando as suas atitudes tradicionais, abrindo-se a uma forma de culto mais caracterizado por marcas culturais chinesas. No período pós-colonial, e com o crescimento do número de católicos de etnia chinesa, temos assistido a uma aproximação da Igreja da comunidade chinesa. O presente bispo, aliás, é um apologista da procura de um Catolicismo de raiz cultural chinesa. Ainda há duas décadas, porém, era frequente um converso adoptar um nome português e educar os seus filhos dentro de um universo cultural europeu. Assim, os filhos das famílias de cristãos-novos eram considerados como pertencendo de pleno direito à comunidade macaense. Se bem que o seu capital de portugalidade não fosse muito elevado, nos casos em que estes jovens foram bem sucedidos, integrando-se profissionalmente na administração, eles casavam-se com jovens macaenses.

Já em 1958, Graciete Batalha insistia na importância da escolaridade neste processo de integração de homens de origem étnica chinesa na comunidade lusófona: "Se um chinês puro é baptizado, usa nome português, frequentou as nossas escolas, assimilou a nossa língua e a nossa cultura, passa automaticamente a ser considerado pelos macaenses como um dos seus. Conhecemos assim muitos macaenses por adopção, mas a eles não se aplicam os termos *filho da terra* ou *Ou-Mun iân*." (1974 [1958]: 9) Contrariamente ao que afirma a autora, nos nossos dias, nós ouvimos a expressão chinesa "filhos da terra" (*to 2 saang1 jai 2*) aplicada a pessoas com estas características[10].

A ASSIMETRIA NAS RELAÇÕES SEXUAIS INTERÉTNICAS

Os contos de Deolinda da Conceição exprimem uma revolta perante a posição altamente desvalorizada que era concedida à mulher na sociedade chinesa da primeira metade do século. Vários deles pretendem ainda mostrar como, numa situação de incompreensão étnica, a principal vítima era a mulher chinesa, já que as relações sexuais interétnicas eram tendencialmente assimétricas.

Na verdade, o cruzamento luso-chinês era geralmente unidireccional, ocorrendo entre mulheres chinesas dos estratos mais inferiores e homens europeus ou macaenses de todos os estratos socio-económicos. Em Macau, durante o período colonial, um homem de ascendência chinesa só se casava com uma europeia ou macaense se tivesse abandonado a sua identidade étnica chinesa. Todos os casos destes que nos foram relatados referem-se a crianças educadas desde tenra idade num contexto cultural ocidental, ou por opção paterna ou por serem orfãos.

Algumas das famílias presentemente activas em Macau têm mesmo uma origem quase novelesca. Quando as autoridades portuguesas conseguiram expulsar um bando de piratas da ilha de Coloane, no princípio do século, encontraram um pequeno grupo de rapazes raptados pelos bandidos com a finalidade de os vender. Os moços foram dados a educar ao Seminário de S. José, integrando-se, mais tarde, na comunidade macaense. O exemplo é interessante até por ser pouco vulgar, já que todos os informantes são unânimes em afirmar que não era frequente encontrarem-se orfãos masculinos, enquanto que havia muitos orfãos femininos. A figura das *bambinos* — órfãs recolhidas pelo Asilo da Santa Infância das Irmãs canossianas — não tinha praticamente um correspondente masculino. Por exemplo, entre 1876 e 1926, esta ordem religiosa criou 32 960 raparigas chinesas abandonadas, por oposição a 1 446 rapazes chineses[11].

Esta assimetria entre os géneros está ligada a uma compatibilidade, que poderíamos mesmo considerar irónica, entre as atitudes culturais dominantes no Sul da China e as atitudes culturais características do império colonial português. Enquanto a sociedade chinesa tende a facilitar a saída de mulheres, a sociedade portuguesa tende a permitir facilmente a integração dos filhos (legítimos ou ilegítimos) de uniões mistas.

O forte pendor patrilinear da sociedade chinesa da província de Guangdong (Cantão) e o consequente relativo desinteresse que as famílias tinham por crianças do sexo feminino, estão directamente associados à abundância de órfãs que sempre se verificou em Macau (vide apêndice I) e que está amplamente referenciada por dados históricos (ver Teixeira, 1965). Nos anos 30 e 40, a guerra e a depressão económica terão forçado muitos pais a vender ou abandonar as suas filhas[12]. Os relatos que Deolinda da Conceição nos lega sobre este tema são particularmente pungentes (p. ex., "Aquela Mulher"). O

abandono de crianças femininas era uma alternativa ao infanticídio — prática tradicional nesta região que, segundo um estudo baseado em relatos dispersos na imprensa chinesa, continuava ainda em vigor nos anos 80, estando agora associada à política de filho único (Matignon, 1936: 237 e segs; Bianco e Hua, 1989).

Por outro lado, enquanto que a adopção de varões por famílias chinesas era geralmente feita com a finalidade de continuar a linha masculina, a adopção feminina assumia aspectos mais próximos da escravatura do que da adopção propriamente dita. Uma vez assinado o contrato de venda pelos pais, estas crianças podiam ser revendidas livremente. Conhecidas por *mooi6* jai2,* elas eram frequentemente vendidas a intermediárias, que as criavam com a finalidade de as revender a prostíbulos (Jaschok, 1988, Teixeira, 1965). A expressão portuguesa utilizada pela comunidade macaense para se referir a elas era "bichas". Nas famílias mais abastadas havia várias destas raparigas e ainda há senhoras em Macau, agora integradas na comunidade macaense, que durante os anos 50 viveram nestas circunstâncias.

A compatibilidade irónica entre as práticas culturais chinesas e as portuguesas a que nos referíamos anteriormente torna-se amplamente clara se tomarmos em conta as atitudes características da sociedade colonial portuguesa. Algo que parece ter caracterizado as relações sexuais interétnicas em quase todos os contextos coloniais portugueses é a facilidade com que os portugueses perfilhavam os frutos de relações suas com mulheres de outras sociedades — mesmo quando essas relações eram temporárias ou não eram tratadas com a dignidade do casamento — ou aceitavam pessoas que, por via da sua socialização, se integravam na forma de viver da comunidade.

O próprio David Livingstone, quando se familiariza com a sociedade portuguesa em Angola nos meados do século passado, comenta: «It was particularly gratifying to me, who had been familiar with the stupid prejudice against colour, entertained only by those who are themselves becoming tawny, to view the liberality with which people of colour were treated by the Portuguese. Instances, so common in the south, in which half-cast children are abandoned, are here extremely rare. They are acknowledged at table, and provided for by their fathers, as if European.» (1982 [1857]: 371)[13]

Ao fazer esta afirmação, bem entendido, não negamos a existência de formas mais subtis de discriminação contra estas pessoas[14]. Basta ler a correspondência do próprio Camilo Pessanha — que dei-

xou descendentes seus de mãe chinesa em Macau — para vermos que os preconceitos não só existiam como eram fortes. Contudo, é importante compreender que a discriminação funcionava dentro de um sistema que tendia a integrar marginalmente estas pessoas e não a expulsá-las para as margens.

Pelo contrário, esta última opção era característica dos meios anglo-saxónicos. Como dizia um velho macaense: *A um mestiço de português, chamava-se português. A um mestiço de inglês, chamava-se* half-cast. Os ingleses de Hong Kong não estavam prontos a aceitar como seus filhos sociais de pleno estatuto, os seus filhos biológicos de mãe chinesa. Assim, em Hong Kong e Macau até aos anos 70, era prática corrente distinguir entre *europeans, eurasians* e *portuguese* — estes últimos eram praticamente todos oriundos de Macau e, portanto, resultado de vários séculos de mestiçagem. Por exemplo, Peter Hall, um distinto genealogista euro-asiático escreve que, em Hong Kong em 1907, «The population figure included some 9 000 sailors and soldiers and about 10 000 non-Chinese (Europeans, Portuguese, Indians, Malays, Eurasians and Africans)» (1992: 10).

Estes mestiços, porém, eram integrados na comunidade lusófona como indivíduos sem laços; não davam azo a redes de parentesco interétnicas. Ao estudarmos hoje o conhecimento que os macaenses têm das suas relações familiares deparamos com o facto inesperado das mulheres chinesas não funcionarem como veículos de laços de parentesco; de tal forma que as crianças que se integravam na comunidade lusófona como macaenses não tinham laços de parentesco chinês. Se analisarmos brevemente nove das histórias de família que recolhemos podemos concluir que, para além do não reconhecimento mútuo de laços, o processo de amnésia é generalizado.

Entre as 670 entradas individuais de parentes (excluindo, portanto, os 9 entrevistados), encontrámos 61 pessoas sobre as quais os entrevistados afirmam distintamente serem chinesas. Só 13 destas são homens, enquanto 48 são mulheres. Os entrevistados só sabiam os nomes de 29 destas 61 pessoas (22 mulheres e 7 homens), mas só em 14 casos é que conheciam os nomes de família. Nos restantes 15 casos, só conheciam alcunhas ou nomes portugueses ou ingleses adoptados pelas pessoas em causa. Os nomes de família eram conhecidos nos seguintes casos: em três casos era o nome da própria mãe; em três casos era o irmão da mãe; em dois casos era a avó materna co-residente; em um caso era a própria mulher; em um caso era a mãe da mulher;

em um caso era o marido da irmã e em um caso era a mulher do irmão da mulher. Finalmente, só em dois casos os entrevistados reconheciam como parentes, afins maternos mais distantes do que a mãe, o irmão da mãe e a mãe da mãe. Em ambos os casos tratava-se de personalidades chinesas conhecidas em Macau. Nenhum dos entrevistados conhecia o nome chinês completo de qualquer primo, apesar de todos os entrevistados serem bilingues em cantonense e português[15].

Por outras palavras, com muito raras excepções, o casamento com mulheres chinesas não dava azo a relações de parentesco duráveis entre famílias macaenses e chinesas. Para tal contribui o próprio sistema de nomeação chinês, que atribui às mulheres casadas uma condição de falta de nome (*namelessness*), como têm insistido os antropólogos que escreveram sobre este tema no Sul da China (cf. R. Waston, 1986). Não se trata, porém, de um simples desconhecimento dos nomes das mulheres casadas, mas sim do facto de essas mulheres não funcionarem como veículos para laços de aliança.

Chamamos a atenção para o facto de que estes dados só podem ser compreendidos se situados por relação à idade dos nossos informantes — todos eles entre 34 e 69 anos de idade em 1990, sendo que a média era de 53 anos. Trata-se, portanto, predominantemente de relações estabelecidas no decorrer do período colonial. Como temos insistido, Macau é um terreno social em franca mutabilidade: o que se aplica a uma geração não se aplicará necessariamente a outra. Como a amostra acima estudada se baseia em informantes nascidos nas décadas de 30 e 40, ela tende a esconder as alterações que ocorreram entre a geração cuja vida profissional adulta se iniciou no período do pós-Guerra e a geração cuja vida profissional adulta se iniciou no período que seguiu a Revolução Cultural. Voltaremos a esta questão nos capítulos que se seguem.

CONCLUSÃO

Em conclusão, voltemos ao argumento geral que enunciámos no início deste capítulo. A condição de violenta mutabilidade a que os incidentes sujeitam Macau, significa que a identidade étnica de cada pessoa, cada família e cada grupo étnico é regularmente posta em causa. Por relação a este processo, as estratégias de promoção social dos macaenses (como pessoas, como famílias e como grupo) passam por

uma gestão das ligações diferenciais que os prendem aos dois outros grupos étnicos dominantes. Esta gestão, por sua vez, envolve necessariamente a rentabilização social de instrumentos tais como, por exemplo, o *capital de portugalidade*.

Por conseguinte, e por forma a responder à aparente contradição que nos era posta pela "questão das origens", descobrimos que, no decorrer do período colonial, o contexto familiar dentro do qual ocorre esta maximização de interesses não era singular. Como entidade social, a comunidade macaense era caracterizada por um processo de reprodução social que distinguia duas vias de entrada: *o contexto matrimonial de produção* e o *contexto matrimonial de reprodução*. Ora os processos de criação de uma identidade étnica única e de um sentimento de interesse mútuo comunitário único para indivíduos cujas origens familiares se radicam nestes diferentes contextos, dependem da própria natureza turbulenta da estrutura social macaense. É a ocorrência regular de incidentes — a insegurança do "Macau bambu" — que impede que esta diferenciação congele, dando azo a grupos distintos. O que, ao nível da sociedade de Macau como um todo, é um processo centrífugo — separando chineses para um lado e lusófonos para outro —, ao nível da comunidade macaense, é um processo centrípeto. No fervor de auto-defesa comunitária que caracteriza o momento de crise dos incidentes, os macaenses em particular e a comunidade lusófona como um todo, redescobrem a sua identidade única, superando os efeitos dispersivos do funcionamento interno das dinâmicas de diferenciação ligadas à disparidade dos contextos matrimoniais.

Chegados a este ponto, porém, não podemos continuar a análise sem a contextualizar no processo histórico. No período de vida dos informantes com que tivemos a oportunidade de falar, as relações interétnicas em Macau estiveram sujeitas a enormes e profundas alterações. Como veremos no capítulo que se segue, o que mudou em Macau e nos macaenses não foram unicamente as condições políticas circundantes, mas também as próprias definições identitárias étnicas. Até agora, esperamos ter podido demonstrar a profunda relação existente entre a identidade étnica e a natureza das relações entre os géneros no interior de cada um dos campos culturais que no Território se entrecruzam.

NOTAS

1 Ver, por exemplo, a descrição feita por Lilius das suas ligações com piratas em Macau (1991 [1930]).

2 Reconhecemos ainda que, por muito que a escravatura feminina doméstica tenha terminado, algumas formas de escravatura feminina para fins de prostituição parecem ainda continuar a ocorrer.

3 A palavra "género" é aqui usada no sentido de *sexo* (feminino v. masculino) por oposição a *sexo* (sexualidade).

4 Reproduzimos a primeira parte de um poema datado de 23 de Dezembro de 1989. Agradecemos muito à autora tê-lo posto à nossa disposição.

5 Este facto é amplamente reconhecido e não é nada recente ou até específico a Macau. Por exemplo, Camilo Pessanha comenta em 1894 a propósito de um mestiço das Filipinas que com ele viajava, e que ele e os seus companheiros de viagem trataram com muito desprezo: "Os malaios das Filipinas negam sempre a sua naturalidade, como também os *nhons* de Macau, honra lhes seja feita." (1988: 74)

6 Se bem que, com menor frequência, também temos por vezes ouvido esta versão da boca de alguns residentes de Macau originários da República, mas cujas atitudes são antagónicas ao projecto étnico macaense.

7 Entre os macaenses continua ainda a ser frequente referir-se aos recém-convertidos por esta expressão.

8 Considerando a relativa facilidade de acesso a mulheres socialmente menos prestigiadas, na nossa opinião, os casos de celibato oficial definitivo masculino que se encontram entre as histórias de família das famílias tradicionais deverão ser interpretados diferentemente.

9 Como exemplo, veja-se os termos em que Henrique de Senna Fernandes concebe os pensamentos de uma tancareira perante a possível infidelidade do seu amante português: "Decerto possuía muitas mulheres. Todos os homens possuíam, quanto mais um marinheiro. Não a acidulava, porém, o ciúme porque se criara na lógica do concubinato e da bigamia. Tudo lhe era natural. No fundo, até se orgulhava de pertencer ao número daquelas que partilhavam do seu amor." (1978: 10)

10 Ver Cecília Jorge, *O Clarim*, 4/10/91, p. 17: "Não posso deixar de ponderar também o caso de indivíduos de etnia chinesa, com nacionalidade portuguesa que, não tendo laços de sangue portugueses, absorveram no entanto a língua e a cultura portuguesas em paralelo com a sua cultura de origem — fenómeno tão comum em Macau, há longas gerações — e que se tornaram transculturalmente portugueses. Não é raro encontrarmos em casos extremos, descendentes destes transculturais que acabaram por se divorciar da sua língua e cultura de origem."

11 Dados retirados dos registos das madres canossianas, pelos quais estamos gratos ao Bispo de Macau, D. Domingos Lam, vide apêndice I.

12 Encontramos mesmo estudos de caso detalhados envolvendo *mooi6*jai2* compradas e vendidas em Macau. Ver, por exemplo, a história de Moot Xiao-Li contada por

Maria Jaschok (1988: 7 e segs). Ver James Watson (1980) para uma discussão do mercado em escravas, órfas e concubinas no delta do rio das Pérolas.

[13] O exemplo descrito por Henrique de Senna Fernandes no seu conto *A-Chan, a Tancareira* — de um português que, ao abandonar a sua amante em Macau, leva consigo para Portugal a filha que dela tivera — não é de forma alguma invulgar nem específico a Macau (1978). Na ocasião da descolonização em África, muitas situações destas se verificaram.

[14] Aquilo a que chamaremos mais tarde "estratificação auto-destrutiva", ver capítulo VI. Cf. Boxer, 1963, para uma saudável chamada de atenção a esta questão.

[15] Para os efeitos desta contagem, e de forma a não viciar os dados, excluímos pessoas descendentes de chineses que adoptaram nome de família europeu sempre que os entrevistados disseram "ele é chinês, mas é considerado macaense".

CAPÍTULO IV
AS GERAÇÕES MACAENSES

O Macau que confronta hoje os jovens macaenses tem pouco a ver com o Macau na base do qual os jovens dos anos 70 ou os dos anos 50 projectaram as suas vidas adultas. Como compreender os macaenses, sem captar esta profunda mutabilidade? Já anteriormente tivemos a ocasião de insistir que a etnicidade tem que ser vista como um *projecto* — algo que está em constante construção e realização. Cada geração[1] constrói a sua identidade étnica por referência à conjuntura que a cria. Ora, como nos lembra Lisón-Tolosana (1983 [1966]: 181), essa conjuntura é constituída por três factores gerais: a) o legado das gerações anteriores[2]; b) as experiências formativas que essa geração sustém; e c) as contribuições inovadoras dos seus membros. Se bem que estas observações se apliquem a todas as formas de identidade étnica, no caso macaense, a instabilidade incutida pela recorrência dos "incidentes" significa que as alterações que ocorrem de geração para geração são por vezes muito profundas.

Seguindo a sugestão do mesmo autor, e como ponto de partida para a discussão que se segue, optámos por identificar as gerações macaenses em termos do poder político[3]. Assim, apesar de não postularmos uma correspondência absoluta entre pertença a uma geração e data de nascimento cronológico, não estaremos muito errados se dissermos que a maioria das pessoas que presentemente estão a deixar os lugares de poder — *a geração declinante* — nasceu entre os finais da década de 20 e o início da década de 40. A *geração controlante,* que inclui as pessoas que agora estão a exercer os lugares de liderança, cor-

responde em termos largos a pessoas que nasceram entre os meados da década de 40 e durante a de 50. Finalmente, os jovens macaenses que hoje se posicionam para a vida adulta — a *geração emergente* — nasceram no decorrer das décadas de 60 e 70.

Para além das três gerações que identificámos, encontrámos em Macau ainda mais duas. Por um lado, ainda algumas pessoas pertencentes a uma geração nascida nas primeiras duas décadas do século, que se recordam dos incidentes da década de 20 e que eram adultos durante a Guerra; e, por outro lado, os jovens nascidos na década de 80 que iniciarão a sua vida de adultos depois de 1999. Tudo parece indicar que tais pessoas virão a constituir uma geração distinta da presentemente emergente.

Não faz muito sentido identificar estas gerações sem as situar por relação aos acontecimentos históricos que deixaram marcas na vida de Macau e na mente dos seus habitantes. Limitar-nos-emos a identificar os pontos referenciais sem os quais o discurso identitário macaense e as relações de poder em que se baseia não seriam minimamente compreensíveis.

Quatro grandes traumas marcaram a vida dos macaenses presentemente vivos: a Guerra do Pacífico, a Revolução Cultural, a Revolução Democrática Portuguesa de 1974 e a Declaração Conjunta de 1987, em que se determinou que a administração de Macau será entregue à RPC em 1999. Todos eles tiveram repercussões profundas no Território e na mentalidade dos seus habitantes, dando azo a surtos de emigração que deixaram a comunidade macaense destituída de boa parte da sua elite. No decorrer da investigação em Macau (entre 1989 e 1993) foi-se tornando para nós aparente que as diferenças de atitudes, valores e práticas familiares que fomos identificando entre a geração declinante e a geração controlante estavam essencialmente radicadas na relação que elas tinham para com cada um destes traumas.

O PERCURSO DA GERAÇÃO DECLINANTE

Quando a geração agora declinante iniciou a sua vida adulta, Macau estava a sofrer a crise da Guerra, que foi seguida por um prolongado período de estagnação socioeconómica. O pós-Guerra em Macau não foi mais do que um relançamento da velha ordem colonial. A China estava imersa numa guerra civil particularmente destruidora,

enquanto que o regime político português era conservador e imbuído de uma ideologia nacionalista isolacionista. As suas políticas ultramarinas, predominantemente marcadas pelo colonialismo africano, pouco tinham a ver com a realidade macaense.

Por virtude de se identificarem com os portugueses, os macaenses da geração declinante beneficiaram de privilégios que os distinguiam da população chinesa circundante[4]. Sem entrarmos em excessivos detalhes, basta indicar que estes eram essencialmente de dois tipos. Em primeiro lugar, o acesso preferencial aos cargos intermédios da administração, significava que um número importante de macaenses podia depender de um rendimento fixo e ainda de uma série de apoios e benefícios. Não eram assim obrigados a entrar em competição com os chineses no comércio e indústria — áreas nas quais estes últimos tinham vantagens assinaláveis. Em segundo lugar, o monopólio que detinham das posições de mediação entre a população chinesa e a administração portuguesa concedia-lhes poder social, prestígio e a capacidade de obter proventos indirectos[5].

Durante o período colonial, contudo, este projecto étnico de maximização do capital de portugualidade não era destituído de ambiguidades. Não devemos esquecer que o estado colonial tinha imposto leis discriminatórias que exigiam que os oficiais se casassem com uma "portuguesa originária, nunca tendo perdido a nacionalidade, filha de pais europeus, não divorciada"[6]. A interpretação dada a estas leis, impedia a promoção de oficiais que se casassem com pessoas naturais das colónias. Esta legislação é ainda hoje particularmente ressentida pelas senhoras macaenses da geração declinante que, nessa época, estavam a considerar a possibilidade de se casarem, pois uma das estratégias matrimoniais mais prestigiantes num contexto matrimonial de reprodução, era o casamento das filhas das famílias tradicionais com oficiais do exército português. Apesar de tudo, esta discriminação foi contornada por meio de várias estratégias — uma destas, era a de ir a Hong Kong realizar o casamento religioso, não o declarando oficialmente às autoridades portuguesas e, posteriormente, na altura de uma visita a Portugal, realizar um casamento civil em Portugal.

Também os jovens macaenses com expectativas de promoção socio-educacional tiveram que sofrer actos de discriminação por parte do estado colonial português do período pré-Guerra. Por exemplo, um informante nascido em 1917, queixa-se ainda hoje de ter sido obrigado a esperar sete anos, até poder completar o sétimo ano do Liceu

e poder ir para Portugal estudar na Universidade. Segundo este informante, em 1933/4, a equipe governativa de então (conhecida entre os macaenses como "os esfomeados de Coimbra"), acabou com o sexto e sétimo anos do ensino liceal, argumentando que não eram necessários em Macau, já que, para se ser funcionário público, só era preciso ter o quinto ano[7]. Em suma, por virtude da ambiguidade identitária resultante destas discriminações internas à comunidade lusófona, o exercício do privilégio macaense era caracterizado por uma correspondente insegurança.

Em Macau, a Guerra do Pacífico foi o ponto culminante de todo um processo de alteração social que vinha ocorrendo na China desde o colapso da dinastia Qing em 1911 e que só viria a completar-se com o fim da guerra civil e estabelecimento do regime comunista em 1949. A ocupação japonesa de Hong Kong, entre 1941 e 1945, constituiu o momento mais crítico, apesar de Macau não ter sido ocupado. Curiosamente, foi também o único momento na história de Macau depois da implantação de Hong Kong na década de 1840, em que os macaenses residentes no Sul da China se encontraram maioritariamente concentrados no Território. A comunidade portuguesa residente de há longa data em Xangai, foi forçada a sair dessa metrópole e a recolher-se a Macau; o mesmo acontecendo à grande maioria dos macaenses residentes em Hong Kong e noutros portos do Sudeste Asiático. De repente, a vida familiar dos macaenses foi praticamente interrompida pela presença inesperada de um número considerável de parentes num estado de destituição relativa.

A Guerra deixou ainda nas relações entre as pessoas memórias de ressentimentos que nunca mais se apagaram e que ainda hoje são comentados *sotto voce*. Para alguns, nomeadamente os que estavam envolvidos nos lucrativos negócios de bens escassos, a Guerra foi a fundação da sua fortuna. Para outros que, por razões por vezes aparentemente aleatórias, tinham perdido as suas reservas económicas, a Guerra foi um terrível período de fome e insegurança. Famílias houve da elite macaense que, tendo sofrido enormes perdas na bolsa de Hong Kong, tiveram que passar a Guerra em extrema penúria.

Segundo algumas estimativas, a população do Território chegou a 800 000 pessoas — um número fabuloso, se considerarmos que, hoje, depois de um surto de crescimento inusitado, a população está provavelmente entre os 400 000 e os 500 000. Nas palavras de Henrique Senna Fernandes, a Guerra "não era só a metralha e o sangue. Era

também a fome daqueles milhares de seres que diariamente morriam nas arcadas frias da cidade, a doença que ruía sobre os miseráveis sem guarida, o meretrício desenfreado — moças e crianças mercadejadas por pais famintos." (1978: 11) A fome afectou principalmente a população chinesa refugiada, pois o preço dos produtos alimentares no mercado negro chegou a quantias elevadíssimas e o racionamento de guerra só se aplicava aos funcionários da administração. Mesmo estes tiveram dificuldade em assegurar o fornecimento, pois os japoneses e os seus parceiros chineses colaboracionistas exigiam preços extorcionistas. Nas palavras de um observador da época, "O progressivo e fantástico desaparecimento de todos os géneros de primeira necessidade tornava a vida insustentável à maioria dos funcionários, que tinham de governar-se ainda com os mesmos vencimentos de antes da guerra, esbarrando em dificuldades impossíveis de solucionar." (Andrade e Silva, 1991: 113) As humilhações simbólicas a que os japoneses e os seus colaboradores sujeitaram as autoridades portuguesas constituem um desses temas aviltantes aos quais os nossos informantes se referem veladamente, evitando entrar em detalhes.

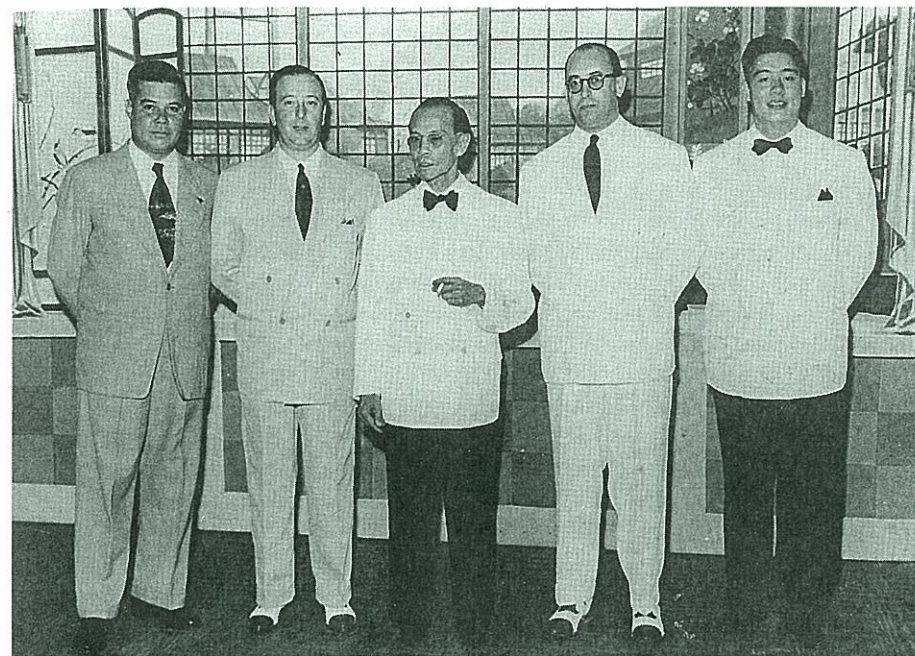
A Guerra veio terminar com um outro tipo de actividade que tinha permitido o desempenho de cargos de elite a macaenses da geração anterior à geração presentemente declinante, espalhando-os pela China. Durante as últimas décadas da dinastia Qing e o período republicano, a modernização da China exigiu que o governo chinês contratasse técnicos e administradores vindos dos chamados *treaty ports* que ocuparam importantes lugares de chefia na administração chinesa do pré-Guerra (como exemplo podemos citar o caso do macaense que foi director dos Correios de Tienjin). A geração de macaenses anterior à geração declinante participou activamente tanto nesse tipo de actividades como ainda nas actividades comerciais ligadas ao mundo dos *compradores*. Em Hong Kong, no período anterior à Guerra do Pacífico, os macaenses (conhecidos pelo termo genérico de *Portuguese*) preenchiam os lugares do funcionalismo intermédio[8]. É importante destacar o papel que desempenharam como *clerks* no Hong Kong and Shanghai Bank e que levou à formação da Waifoong Portuguese Staff Association num período em que Francisco Xavier Soares era o *chief-clerk* desse banco.

Para os membros da geração declinante as saídas profissionais no funcionalismo na China foram deixando de estar disponíveis. Por fim, a implantação da RPC acabou por completo com este género de activi-

dade. Entre os jovens membros da elite intelectual chinesa que lideraram os primeiros dezasseis anos do regime comunista, o ressentimento contra esta sociedade dos *treaty ports* — para eles, política, económica e culturalmente ambígua — era muito elevado. Para se julgar da força desses sentimentos basta lermos a diatribe que contra os *compradores* escreve o conhecido antropólogo Fei Hsiao Tung em 1946 (1983: 50–151).

Uma vez desaparecidos os refugiados de guerra, a vida social e económica em Macau estagnou. Imediatamente depois da Guerra, Hong Kong e Xangai voltaram à animar-se reabsorvendo muitas das famílias de euro-asiáticos de origem portuguesa que aqui se tinham recolhido. Consequentemente, a geração hoje declinante iniciava a sua vida activa no meio de uma atmosfera de depressão geral. Os macaenses, lembrando-se, por um lado, das humilhações da Guerra e, por outro lado, da insegurança do regime administrativo português no período pré-Guerra tinham pouca confiança no futuro do Território. Ocorreu então mais um dos surtos emigratórios em massa tão característicos da história de Macau. Um número significativo de famílias de elite macaense optou por se estabelecer em Portugal ou nas colónias africanas, dirigindo-se a Portugal logo nos primeiros barcos que saíram do Território imediatamente depois da cessação das hostilidades.

A emigração, é claro, só é apercebida como uma alternativa viável quando as pessoas detêm os meios necessários para se assegurarem que a sua condição social e económica nos países de destino é melhor que a que tinham em Macau. Os que não possuíam os meios necessários, viram-se forçados a depender do privilégio étnico. Assim, uma vez superada a crise de confiança, os membros que ficaram da geração declinante de hoje (então jovens adultos) voltaram a recuperar o monopólio étnico.

Um número de jovens relativamente reduzido tinha conseguido obter as qualificações necessárias para exercer uma profissão liberal — para o que fora necessário fazer o curso do Liceu e depois tirar um curso universitário em Portugal. São esses que constituem a elite dos macaenses desta geração. Os restantes, porém, estavam largamente impossibilitados de recorrer a outros meios de rendimento que não fosse a administração ou um emprego nos meios comerciais de Hong Kong. As saídas que a administração oferecia eram muito limitadas e mal pagas, pois o Território passava por mais um período de grave

Pedro José Lobo por altura da encenação da opereta *Cruel Separação* de sua composição — *meados dos anos 50. Da esquerda para a direita: Cláudio Vaz, Rogério Antunes, Pedro José Lobo, José Silveira Machado e Roque Choi* (foto gentilmente cedida por José Silveira Machado).

paralisia económica. Por outro lado, a vida comercial estava essencialmente nas mãos dos chineses. Os macaenses tinham um privilégio mas, ao mesmo tempo, estavam limitados pela sua condição étnica. Nas palavras de um informante desta geração:

Nós fomos para o funcionalismo ou para as profissões liberais; o comércio foi estupidamente considerado uma coisa ... como em Portugal ... não era uma coisa nobre. Mandavam-se os filhos para a Universidade. Quer ir para o comércio?, vai para fora: Hong Kong, Xangai ... [...] Até agora os macaenses não são electricistas, não são carpinteiros, não são varredores de rua, não são sapateiros. Profissões manuais não têm, não existem. Porquê? Porque era norma até hoje. Quando as nossas moças foram para serem criadas no Hotel Lisboa, foi um escândalo em Macau, porque estava tudo perdido ...

Até aos meados dos anos 50, os chineses de Macau não estavam em posição de pôr em causa esse privilégio. Por um lado, a grande maioria dos chineses continuava a ser pobre e iletrada, não constituindo, portanto, uma alternativa viável para o funcionalismo. Foram ainda anos em que muitos refugiados iam chegando ao Território, normalmente em condições de grande miséria. Por outro lado, os ricaços chineses que controlavam o jogo e o tráfico clandestino de ouro e ópio estavam fortemente ligados aos membros da elite macaense que os representavam.

Figuras como Adolfo Jorge (advogado de Kou Ho Neng, de quem era praticamente filho adoptivo, e de Fu Tak Iam — milionários que detinham na época o contrato de jogos) e Pedro José Lobo[9] saíram do período da Guerra com o seu poder social e económico reforçado. Vários entrevistados da geração declinante, que na altura iniciavam as suas vidas e que para tal dependeram fortemente do apoio destas pessoas, confirmam-nos que "os anos 50 foram a década de Pedro José Lobo." É interessante notar que tanto Stanley Ho como os principais líderes da comunidade chinesa da segunda metade do século (entre outros Ho Yin e Ma Man Kai) iniciaram as suas vidas em posições de relativa dependência de Pedro José Lobo, figura que, durante a Guerra, na sua posição de director dos Serviços de Economia, controlava o racionamento. Foi, assim, o responsável pela negociação clandestina com os japoneses e os seus colaboradores chineses que permitiu manter os fornecimentos de arroz aos funcionários públicos e impedir que os macaenses sofressem as agruras da fome que vitimou tantos dos chineses refugiados no Território.

UMA CLASSE MÉDIA ETNICAMENTE DIVIDIDA

A partir dos meados da década de 50 (Scott, 1989: 241), Hong Kong inicia um processo de desenvolvimento rápido. Como sempre Macau vai sentindo também os efeitos positivos deste movimento. Contudo, o aspecto que os entrevistados da geração declinante mais referem é o facto de, na época, o Hong Kong and Shanghai Bank estar em expansão. A ligação deste banco aos "portugueses de Hong Kong" (conhecidos em Macau como *tonton*) prolonga-se através das décadas de 50 e 60. Ainda em 1967, Albert Xavier foi responsável pela contratação da última geração de macaenses que saíram das escolas de Macau para ingressar no Banco.

Em Hong Kong, a segunda metade dos anos 50 foi marcada por uma crescente crise de legitimidade do regime colonial britânico. Em 1956, ocorreram motins violentos, ostensivamente em suporte do Kuomingtang, mas de facto reflectindo a situação de exploração extrema em que se encontrava a maior parte da população chinesa. A polícia levou três dias a controlar a situação, tendo morrido setenta e nove pessoas. (Scott, 1989: 77) Como resultado, progressivamente, as condições laborais foram melhorando e iniciou-se o processo de afirmação de uma classe média chinesa. Com a saída de Albert Xavier do Banco, a política de contratações alterou-se, favorecendo agora a contratação de chineses de Hong Kong, oriundos da nova classe média que lentamente fazia o seu aparecimento na colónia britânica.

Encontrando as suas possibilidades de promoção reduzidas pela competição como os novos contratados, vários dos macaenses que tinham saído de Macau nos anos 50 e 60 foram levados a emigrar novamente, desta vez para países anglófonos — sendo este o percurso de muitos dos membros da geração declinante que hoje se encontram na Austrália e no Canadá.

Em Macau, entre 1949, quando os comunistas chegam ao poder na China, e os distúrbios de 1966/67, a tensão étnica entre o sector lusófono e o sector sinófono da população aumenta progressivamente. Como já acontecera nos anos 20, este conflito era então personalizado na figura do "soldado landim" — os membros do batalhão de soldados moçambicanos que, antes do início da guerra colonial, asseguravam a protecção militar de Macau e que estavam sediados no forte de Mong Há. Estes eram profundamente odiados pelos chinesese, por isso, ainda hoje, o forte é conhecido na gíria de Macau como *hak1 kwai2*

Soldados landins em Macau num momento de repouso — *data incerta nos anos 40 ou 50 (foto do Arquivo Histórico de Macau).*

san1 (literalmente, montanha dos demónios pretos), estando associados a ele toda uma série de terrores supersticiosos. No decorrer dos anos 50, chegou mesmo a ocorrer um incidente grave com tiroteio entre as forças portuguesas e as forças chinesas nas Portas do Cerco que resultou de um conflito entre guardas fronteiriços landins e chineses.

Pelas razões que já foram apontadas anteriormente, em Macau, o equilíbrio de forças raramente privilegia a administração portuguesa. Quando ocorre uma crise de legitimidade grave e a população chinesa entra em confrontação aberta com a comunidade lusófona, as soluções passam invariavelmente por uma reiteração da subalternidade do poder da administração. Assim, por exemplo, em 1955, numa ocasião em que se celebravam os 400 anos da presença portuguesa em Macau, ocorreu mais um destes braços de ferro que caracteristicamente redundam numa perda de poder negocial para a administração. Para os macaenses da geração declinante, que se identificavam fortemente com o poder colonial português num período de crescente confrontação étnica, estas ocasiões redundavam numa forte perda de prestígio local acompanhada de uma sensação de insegurança. Como dizem os macaenses, "nós, perante os chineses, perdemos cara".

Os acontecimentos foram assim descritos por um informante da geração declinante:

Quando completou 400 anos [...] da existência de Macau fez-se um monumento .... sabe onde é a D. Maria? Sabe onde é o reservatório de água? Tem lá uma curva assim que vira para baixo. Havia ali naquela curva um monumento enorme, lindíssimo, de celebração dos 400 anos de existência de Macau, dos portugueses aqui em Macau. Os chineses não piaram, deixaram fazer; faltavam só três dias para a inauguração ... a festa é o dia da cidade. Tudo pronto, cartões de convite enviados, etc. Deram 48 horas para demolir o monumento. 48 horas! Aquilo levou tempo a fazer, deram só 48 horas para demolir o monumento. Que é que fizeram? Não havia tempo a perder. Meteram dinamite e arrebentaram com aquilo tudo. Acabou-se! Acabou-se a festa, acabou-se 400 anos e tudo![10]

Este acontecimento surge como particularmente representativo porque ele vem na linha de uma disputa pelo controlo do próprio Território que viria a assumir aspectos crescentemente mais graves até à sua erupção aberta em 1966/67. Os chineses de Macau, tal como os de Hong Kong (cf. Scott, 1989), nunca puseram em causa o facto de que

Macau é um Território chinês e que, como tal, a soberania deve pertencer ao legítimo governo da China. Durante o conturbado período de colapso da dinastia Qing, o igualmente conturbado período da República, a trágica ocupação japonesa e a subsequente guerra civil — a presença colonial portuguesa em Macau era o mal menor para a maior parte da população chinesa residente. Durante a década de 50, porém, o governo da RPC estabelece-se como governo legítimo na China e, apesar de serem predominantemente anticomunistas, os chineses de Macau começam a sentir o jugo colonial com crescente acrimónia.

Em particular, os anos 60 vêem um crescer rápido de tensões não só entre os dois estados (que, vivendo tão próximos, estavam de costas viradas um para o outro) como no próprio interior do Território, entre a comunidade de língua chinesa e a comunidade lusófona. Inicia-se, então, o processo de desenvolvimento de algo de novo em Macau: uma classe média chinesa. A Guerra e, mais tarde, as várias purgas ideológicas do regime comunista, tinham deixado no Território as sementes de uma elite intelectual chinesa, algo que até ali não existia. Não é, portanto, surpreendente que a próxima grande crise tenha sido espoletada precisamente por uma tentativa da comunidade chinesa de abrir uma escola na Taipa.

Para a população chinesa que se ia estabelecendo em Macau e, particularmente, para essa elite de refugiados políticos, o regime colonial era altamente ofensivo. No mesmo período, como resultado da perda do Estado da Índia e da guerra colonial africana, a presença colonial portuguesa estava cada vez mais a ser posta em causa internacionalmente. O regime comunista agora plenamente em controlo na China, começa a interessar-se pelos desígnios da população chinesa do Território. Inicia-se então a política de estabelecimento de contactos com os líderes das comunidades chinesas fora da China — os chamados "capitalistas patriotas". É assim que, posteriormente à morte de Pedro José Lobo, figuras como Hoi Yin e Ma Man Kei acabam por assumir o papel de ponte de ligação entre os chineses de Macau e o regime de Pequim.

Na esteira de Hong Kong, Macau inicia também nessa época, se bem que ainda lentamente, o processo de desenvolvimento económico que viria a intensificar-se nas décadas seguintes[11]. A legitimidade do regime colonial português perante a comunidade chinesa entra em crise. Os macaenses, que até aí formavam praticamente a única classe

média de Macau, viram-se crescentemente confrontados com a nova classe média chinesa de base empresarial. Instala-se uma situação de conflito surdo entre as duas comunidades.

Hoje, são os próprios informantes macaenses que reconhecem que *a população chinesa de Macau estava a ser muito mal tratada. Os funcionários desdenhavam. Isto fazia revoltar a população.* Na verdade, a tensão étnica foi crescendo de tom. Durante os anos 50 e a primeira metade dos anos 60, os macaenses da geração declinante sentiam, por um lado, que a sua presença no Território era perfeitamente legitimada por 400 anos de história. Eles eram os verdadeiros *to2 saang1* – os "filhos da terra" – e não os chineses, para quem Macau nunca foi mais do que uma *stepping-stone;* uma fuga para as agruras a que os sucessivos governos chineses obrigavam os seus súbditos (como insiste Albert Yee, quando identifica o complexo de *people misruled*, 1989). Por outro lado, contudo, a presença chinesa no Território era crescentemente visível.

O que estava em causa era uma disputa entre dois projectos étnicos — para os macaenses dessa geração, durante esse período, a preservação do seu monopólio étnico dependia do estabelecimento da legitimidade da sua presença. Assim se percebe, aliás, a atitude de apoio político ao regime colonialista português, que era praticamente unânime. Para os residentes chineses da mesma geração, porém, o projecto étnico correspondia a uma promoção a valores de classe média, ora essa possibilidade ser-lhes-ia negada caso não estabelecessem a legitimidade da sua presença. Em suma, havia uma luta pelo controlo dos direitos de cidadania.

Dentro deste contexto se devem interpretar os numerosos relatos espontâneos que fomos obtendo de entrevistados chineses da geração declinante sobre violência dirigida contra eles por macaenses nos anos 50 e princípios dos anos 60. Na sua essência, estes relatos foram confirmados por macaenses — cuja atitude para com os chineses, hoje, há que insistir, é radicalmente diferente. A tensão étnica e a violência eram patentes, por exemplo, em torno a actividades de juventude, como os jogos de futebol que, na voz de muitos dos que então participavam, frequentemente terminavam em grandes cenas de pancadaria entre macaenses e chineses. Curiosamente, as histórias de violência que nos foram relatadas podem todas ser lidas como simbolizando uma mesma coisa: a tentativa por parte de macaenses de limitar os direitos de cidadania de chineses, nomeadamente o direito ao livre

movimento e ao livre acesso aos serviços da administração.

Por exemplo, um jogo comum entre os jovens macaenses nos anos 50 consistia em esconder-se um grupo de rapazes nos becos escuros que dão para a Rua Almeida Ribeiro (a principal artéria da cidade), esperando que passasse um transeunte chinês. Apanhando-o desapercebido, assustavam-no e chegavam mesmo a bater-lhe, "para lhe dar uma lição".

Outro exemplo foi-nos relatado por um senhor chinês da geração declinante (nascido na década de 30). Estando o nosso entrevistado a falar com um macaense à porta de sua casa, nas cercanias da Igreja de São Lourenço passou um pedinte chinês idoso. O macaense chamou o pedinte, tendo-o em seguida esbofeteado e pontapeado. Finalmente, por intervenção do nosso entrevistado, o pedinte conseguiu fugir de rastos. Tendo ele perguntado ao macaense a razão deste seu gesto, recebeu a resposta de que já tinha por mais de uma vez dito ao pedinte que não passasse à sua porta e que o outro tinha ignorado essa ordem, pelo que agora o punia[12].

No que se refere ao livre acesso aos serviços da administração, limitar-nos-emos a um exemplo. Nos Correios, os chineses tinham por hábito não formar bicha, o que irritava uma senhora macaense responsável por vender selos. Era seu hábito, portanto, munir-se de uma longa vara de cana com que batia as pessoas que quebravam a bicha. Certo dia ela terá sido particularmente violenta, magoando as pessoas a tal ponto que estas se foram queixar ao chefe de secção, também macaense. A resposta que obtiveram foi que era de facto uma inconveniência, e que, portanto, se não queriam sujeitar-se a ela, teriam simplesmente que deixar de comprar selos.

Ameaçados no que sentiam ser o seu domínio étnico, os macaenses da geração declinante tentavam reimpor esse domínio, cerceando os direitos de cidadania que a população chinesa, liderada por uma nascente classe média chinesa, começava a exigir. As acusações de tratamento discriminatório e particularmente de tentativas de impedir o acesso dos chineses aos serviços da administração, que viriam a ser uma tónica central das queixas dos cidadãos chineses durante os distúrbios de 1966/1967, são sinais dessas exigências.

Não pensamos que se possa considerar a generalização da corrupção ou da prática do suborno como factores principais nesta revolta, como por vezes é argumentado. Como ainda hoje é amplamente aparente, tais práticas, em Macau, não são o apanágio de um único

Manifestantes na Praça do Leal Senado atacam a estátua do Coronel Mesquita erigida no início dos anos 40 — *Dezembro de 1966* — *(foto num panfleto político publicado pelo jornal* Ou Mun Iat Po, *1 de Setembro de 1967).*

grupo étnico. Pelo contrário, no confronto entre os dois projectos étnicos de então, a livre circulação por Macau e o acesso aos serviços da administração eram os principais símbolos de domínio e, como tal, estavam em disputa.

Não nos compete aqui fazer a história dos acontecimentos de Dezembro 1966 — Janeiro 1967, o chamado *1,2,3.* As autoridades de então, tanto na Câmara das Ilhas (onde se situava a escola em causa) como no Governo, estavam fortemente ligadas aos interesses da comunidade macaense[13] e terão sido porventura afectadas pelo clima de agressividade que então se vivia entre os macaenses e a nascente classe média chinesa. A total incompreensão por parte do Governo da gravidade da crise que estava iminente — mesmo tendo sido seriamente prevenido do que poderia vir a ocorrer pelos principais líderes da comunidade chinesa — é ainda hoje surpreendente. Parece não haver dúvidas que a resposta aos protestos da comunidade chinesa terá sido desadequada e até violenta, dando azo a uma sublevação da população. Foi então que as autoridades da RPC decidiram intervir — entre outras coisas com a finalidade de se substituírem ao Kuomintang, como principal força política chinesa no Território. Esta era para eles a ocasião ideal de, nas palavras de uma pessoa chinesa que participou nos acontecimentos, *educar a população chinesa de Macau para amar a pátria.*

Na verdade, apoiando os chineses de Macau, o governo comunista manifestava-lhes que não era simplesmente um governo sectário, mas sim o governo de uma nação da qual eles, apesar de viverem sob administração portuguesa, faziam parte. Sentindo que a altura chegara para alterar o balanço de forças no Território, a população chinesa aderiu em peso, adoptando a retórica de massas característica da Revolução Cultural. Talvez os actos simbólicos mais significativos destes distúrbios tenham sido o derrube da estátua do Coronel Mesquita e o saque do Leal Senado.

Ameaçadas pelo exército chinês e incapazes de controlar a população chinesa de Macau, as autoridades portuguesas foram obrigadas a ceder às suas exigências, sujeitando-se ao que, para muitos macaenses, continua ainda hoje a ser uma memória dolorosa de humilhação étnica: a assinatura pelo governador de um acordo, fora do Palácio do Governo, na sede da Associação Comercial de Macau — organismo próximo da RPC. Dizia-nos um macaense pertencente à geração declinante (e que, segundo ele próprio afirma, não presenciou tal cena por

ser demasiado humilhante): *Nessa altura viu-se que Macau tinha os dias contados.*

Mais uma vez o surto emigracional que se seguiu a este trauma foi notável, incidindo particularmente sobre as famílias de elite. As retaliações por parte da população chinesa foram múltiplas mas incidiram particularmente sobre indivíduos específicos, conhecidos pelos actos de brutalidade e prepotência que regularmente cometiam. A maior parte dos macaenses foram relativamente protegidos pelos elos de amizade pessoal que os ligavam à comunidade chinesa. Os gestos de amizade que foram secretamente efectuados por pessoas chinesas particulares durante o boicote alimentar são ainda hoje carinhosamente recordados pelos beneficiários. Contudo, a situação no Território manteve-se muito instável até mais ou menos 1974/75: *esses oito horríveis anos*, nas palavras de uma senhora macaense.

Posteriormente ao sanar das feridas deixadas por este incidente, veio a verificar-se uma alteração radical nas relações interétnicas. A luta pela legitimidade — pela posse moral do Território — é essencialmente ganha pela população chinesa, que passa a ter muito mais peso e a ter uma voz activa (se bem que sempre indirecta) na gestão do Território. Ao mesmo tempo, a RPC instala em Macau uma administração-sombra do Território.

A intensa conflitualidade que marcou a década de 60 foi progressivamente sendo substituída por um processo de vagarosa aproximação entre os macaenses e os chineses. Os informantes macaenses afirmam abertamente que o *1,2,3* mostrou aos membros da comunidade que o futuro de Macau estava impreterivelmente nas mãos dos chineses. Assim, o percurso de vida da geração hoje controlante tem algo de irónico. Nos últimos anos da década de 60 e primeiros da seguinte, estes jovens adultos prepararam-se para um abandono progressivo de Macau, no meio de mais um dos surtos de emigração que regularmente sangram a comunidade macaense, deixando-a sem os seus elementos mais activos. Inesperadamente, porém, nos meados da década de 70, a situação altera-se. Na sequência do 25 de Abril em Portugal (1974) e da morte de Mao Tse Tung em Pequim (1976) e do surto de desenvolvimento rápido da costa asiática do Pacífico, Macau levanta-se outra vez das suas cinzas. As relações entre os dois estados passam a ser de diálogo cooperante, enquanto que, em Macau, as relações étnicas entram decididamente numa nova fase.

É importante perceber-se que o capital que realiza este desenvolvimento em Macau é essencialmente capital chinês originário de Hong Kong. É sobre ele que surge, com a pujança que hoje lhe conhecemos, a nova classe média chinesa do Território. Trata-se de nada mais do que a mesma classe média que, em Hong Kong, nos anos 60, tinha retirado aos macaenses os lugares intermédios que eles até então detinham no sector bancário e financeiro daquela colónia.

Assim, para a definir, recorreremos aos mesmos termos com que Ian Scott define a classe média da colónia inglesa: "One of the primary characteristics of the middle class is that it is more of a salariat than a traditional production-owning bourgeoisie. It owes its affluence to the expansion of the private and public sector bureaucracies, to the economy's need for more professionals and to the new opportunities available in the financial sector." (1989: 245)

Esta definição obriga-nos a fazer uma observação importante para a compreensão da realidade política e social de Macau. O desenvolvimento não ocorre unicamente no sector privado, mas também no sector público. Assim, a classe média que emerge no Território é etnicamente dividida: enquanto, no sector público, os "filhos da terra" conseguiram reter o seu tradicional predomínio; o desenvolvimento do sector privado veio permitir um novo papel à classe média chinesa.

Entre outros, podemos identificar dois factores que tendem a dificultar a percepção de que, no período pós-colonial, estas classes médias são realmente parte de um mesmo processo socio-económico. Em primeiro lugar, a diferente relação entre inserção de classe e grupo étnico. Por um lado, os "filhos da terra" estão praticamente todos envolvidos em processos de reprodução fami-liar de classe média. Nos finais da década de 70, em ligação com uma considerável alteração nas estratégias matrimoniais dominantes, ocorrera um esbatimento da antiga oposição entre "famílias tradicionais" e famílias recentes, que estava ligado a esquemas de diferenciação e discriminação interna da comunidade[14]. Por outro lado, porém, a classe média chinesa continua a fazer parte de um vasto universo étnico, profundamente dividido em termos de inserção de classe. No decorrer da década de 80 verificou-se, assim, o que poderíamos chamar uma convergência de lugares de classe de duas classes médias de origens étnicas distintas.

Não há complexidade étnica sem fricção étnica — em Macau, essa fricção é bem patente e os sentimentos ambíguos de agressividade

latente que ela gera nos agentes sociais são franca e abertamente expressos por todos os participantes. Nas palavras de um macaense da geração controlante: *Os jovens macaenses sentem-se ameaçados, porque tradicionalmente o macaense [...] nunca teve outras actividades senão exercer a função pública. Isto, naturalmente, sem falar dos que são profissionais livres: advogados, etc. [...] Durante algum tempo mesmo, este funcionário público dominou Macau, porque, enfim, antes, o comércio não era tão florescente como nos anos 80. Mas depois, a cidade cresceu, há mais dinheiro a correr. O macaense sente-se reduzido à função pública e não mais do que isto. As tais oportunidades são dos outros e não do macaense. Agora, com essa coisa do fluxo crescente da população, sente-se ainda mais reduzido. E pronto: sente-se ameaçado no que toca ao seu estatuto.*

Urge, contudo, insistir que no decorrer das duas últimas décadas, este potencial de conflito étnico tem vindo a ser resolvido, sem ter dado azo até hoje a qualquer dinâmica potencialmente explosiva. Tal se deve, na nossa opinião, tanto ao crescimento económico excepcional que se tem verificado desde os finais dos anos 70 — e que, apesar de tudo, vai beneficiando ambos — como ao facto dos dois grupos estarem ligados a sectores económicos distintos, pelo que o potencial de conflito étnico foi sendo ultrapassado. Encontramos aqui ampla confirmação para a tese formulada por Abner Cohen, de que "If a new line of cleavage such as that of social class, will cut across ethnic lines, then ethnic identity and exclusiveness will tend to be inhibited by the emerging countervailing alignments" (1976:95).

O PERCURSO DA GERAÇÃO CONTROLANTE

A geração que hoje é "controlante" e que, na altura do *1,2,3*, estava a terminar a sua educação e a entrar na vida adulta, foi confrontada com uma realidade bem diversa da que a geração anterior tinha experimentado nesse mesmo período fulcral do ciclo de vida. O trauma que foi a Revolução Cultural e a sua manifestação violenta em Macau, constituíram uma quebra profunda na vivência dos "filhos da terra". Aqueles que não emigraram, procurando uma maior segurança noutro local, foram levados a assumir uma atitude mais colaboradora para com a comunidade chinesa. Num certo sentido, poderíamos até falar de "novos macaenses". A velha ordem, na qual a comunidade era liderada pelas caracteristicamente enormes "famílias tradi-

cionais", deu lugar a uma nova ordem política e económica, mas também a novos regimes de vida familiar.

Durante o período colonial, a administração portuguesa de Macau podia ser caracterizada nos mesmos termos que o governo de Hong Kong antes de 1966/67: "Era um estado minimal com funções reduzidas a um nível compatível com a manutenção da sociedade. O estado era primordialmente responsável pela lei e ordem tanto internamente como na protecção do comércio com a China. Também dispensava justiça e detinha responsabilidades nas áreas da saúde e saneamento básico, das obras públicas e de um serviço social rudimentar; controlando ainda a disponibilização de terra, o rendimento e os impostos. Muitas destas funções foram inicialmente realizadas mais passiva do que activamente" (Scott 1989: 42).

São as sucessivas renegociações do contrato de jogos, iniciadas pelo governador Jaime Silvério Marques em 1961, que permitem novas vias de desenvolvimento a Macau. A administração começa então a ter mais disponibilidade económica. Contudo o processo de modernização da administração começa em força depois da Revolução de 25 de Abril de 1974 e do acalmar dos excessos da Revolução Cultural na China. Estas alterações vieram exigir uma nova forma de governação, por um lado, mais sistemática e moderna e, por outro lado, mais consensual e responsável para com uma população, cujo conteúdo étnico chinês crescia num ritmo desenfreado. Na verdade, a partir de 1979, a RPC começa a permitir a entrada em Macau a um maior número de emigrantes chineses.

O primeiro governador pós-revolucionário, Garcia Leandro, instituiu uma política que viria a ter profundas repercussões no Macau dos anos 80: a chamada "macaização dos quadros". Novos lugares foram criados, para os quais se recorreu a quadros de origem macaense vindos da República. Inicia-se, assim, uma alteração substancial da composição da estrutura administrativa do Território. Largamente como resultado de diligências pessoais suas, volta ao Território um núcleo de jovens macaenses formados pelas universidades portuguesas que viria constituir a elite macaense da geração hoje controlante. Concomitantemente, algo de imprevisível estava a ocorrer: Macau tinha entrado num acelerado processo de crescimento económico e demográfico.

Surge toda uma nova série de possibilidades de emprego na administração também para os macaenses educacionalmente menos

qualificados. Em 1988, 44,4% dos trabalhadores da administração estavam no emprego há menos de 10 anos (Tavares e Costa, 1989: 645), o que mostra bem quão importante foi o impacto dessa expansão. Os salários dos funcionários melhoram consideravelmente e as prerrogativas que estes auferem vão-se tornando mais significativas.

Perante a urgência da necessidade de modernizar a administração, o governador Almeida e Costa (1981/1986) é levado a entrar em conflito com os líderes da comunidade macaense que, naturalmente, pretendiam proteger os seus interesses. Retrospectivamente, essa crise apresenta-se quase como inevitável, pois permitiu quebrar alguns dos processos de funcionamento burocrático instituídos e forçou a elite política macaense a realinhar as suas alianças, nomeadamente por relação aos novos líderes da geração controlante chinesa (vide Morbey, 1990). Apercebido na altura pelos macaenses como um desafio ao seu monopólio étnico, este processo acabou por não ser mais do que um percalço de crescimento. Referindo-se à reestruturação administrativa conhecida como "Pacote de 11 de Agosto de 1983", Tavares e Costa comenta que "Esse conjunto de diplomas, cujo impacto foi grande, mas nem sempre traduzindo adesão, tem que ser reconhecido como um dos instrumentos mais significativos e sistemáticos do ponto de vista técnico de que a administração foi dotada e que perdurou, no essencial, até aos nossos dias" (1989: 658).

De forma sumária, podemos caracterizar a expansão administrativa como ocorrendo a três tempos. Substituindo Nobre de Carvalho, em Novembro de 1974, o governador Garcia Leandro instaura um governo em que existem quatro secretários-adjuntos e dez serviços. Este primeiro período estende-se sensivelmente através do governo de Melo Egídio (1979/1981). O segundo período é iniciado por Almeida e Costa, cujo governo integra seis secretários-adjuntos e, depois das reformas de 1983, 38 serviços. Durante o breve consulado de Pinto Machado (1986/1987) a situação mantém-se estável. Só entramos no terceiro período como resultado das reformas lideradas por Carlos Melancia (1987/1990). O seu governo funciona já com 47 serviços, mas o número vai aumentando rapidamente. Presentemente, o governo de Rocha Vieira (1991/) integra sete secretários-adjuntos e 61 serviços.

Durante a década de 80, a nova geração de quadros macaenses que, saídos do Liceu de Macau, tinham estudado em Portugal, vai conquistando lugares na vida administrativa e política do Território. Com

eles, a comunidade macaense reconstitui o seu monopólio étnico e atinge um grau de prosperidade que já não conhecia desde o período anterior à fundação de Hong Kong. Estabelecem-se ainda novas práticas legitimadoras, claramente explícitas na obra de uma pequena mas vigorosa elite de promotores culturais, escritores, editores e *designers*[15]. Trata-se, na verdade, de uma nova leitura do Macau histórico que reflecte a existência crescentemente mais aparente no decorrer da década de 80 de um novo projecto étnico macaense.

Ora se, por um lado, a nova leitura da história que tem vindo a ser elaborada tende a formular Macau como uma encruzilhada de culturas, reflectindo a nova aproximação entre as classes médias chinesa e macaense; por outro lado, ela tem também um elemento de validação da própria presença dos macaenses em Macau. Os macaenses já não se apresentam mais como a guarda avançada da civilização cristã ocidental e do projecto colonial português — formulação característica do projecto étnico da geração declinante, antes de 1966/67. Outrossim, a nova formulação representa-os como uma etnia distinta tanto da chinesa como da portuguesa, resultante de longos séculos de diálogo cultural nas fronteiras da China e do mundo colonial europeu. Desta forma, eles legitimam a sua presença perante os novos competidores que são a classe média chinesa, não já por relação a direitos de soberania colonial[16], mas por virtude da contribuição histórica que Macau constitui para a própria China.

O pleno amadurecimento deste discurso no início da década de 90 e a sua adopção por parte da comunidade lusófona estão directamente ligados à crescente influência cultural e política da elite macaense pertencente à geração controlante no seio da administração. A evolução do projecto étnico da geração controlante, projecto esse que a geração emergente adopta, é no sentido de preparar uma continuidade com o período de transição política que se avizinha. Poderíamos citar muitas afirmações públicas em que este discurso se torna explícito. Limitar-nos-emos a dois exemplos. O Festival Internacional de Música de Macau de 1992 anunciou a sua realização na rádio através de um *spot* publicitário em que se recomendava como "um diálogo de culturas através da música". Esta atitude, aliás, estava bem patente na própria organização dos eventos que integraram o Festival.

Um segundo exemplo, que mereceria um tratamento bem mais prolongado, será aqui apenas referido: a reacção por parte da comunidade lusófona ao transporte da estátua de Ferreira do Amaral para

Portugal. A estátua correspondia a um projecto étnico francamente colonial legado à geração declinante por uma geração hoje falecida, que era controlante nos anos 40. É de realçar que qualquer identificação fácil e intemporal da estátua e da sua imagem com a comunidade macaense é incorrecta, já que, em vida do governador, essa comunidade manifestou-se claramente contrária aos desígnios colonialistas que ele sustinha. Se a remoção da estátua no início dos anos 90 se deve a uma sugestão das autoridades da RPC, marcada pela intransigência característica de quem não respeita a história, também é verdade que a mensagem implícita na estátua já não encontrava nenhum porta-voz de peso entre a elite lusófona de Macau. O seu desaparecimento levantou uma polémica branda e a imprensa lusófona limitou-se à manifestação de saudosismo (p.ex., *O Clarim*, 30/10/92)[17].

No início da sua vida de adultos, os jovens saídos do liceu na década de 70 tinham uma vocação de abandono, como aliás eles próprios confirmam: *Nós não pensávamos voltar a Macau. Não havia aqui grande saída. Macau era uma terra morta.* Mas a inesperada pujança que caracterizou a década de 80 acabou por conceder a esta geração, presentemente controlante, possibilidades com as quais os seus pais nunca teriam sonhado. Muitos destes, voltaram ao Território depois de longos anos de ausência. Por exemplo, comentando o seu percurso de vida, um economista que voltou em 1986, e que afirma tencionar ficar depois de 1999, comenta que na altura muitos dos seus amigos de infância e adolescência estavam a regressar (*Ponto Final*, 30/7/93, p.13).

Não foram unicamente os que ocuparam cargos de elite que beneficiaram, mas a todos em geral, pois o desenvolvimento económico de Macau veio criar muito maior procura para os serviços de mediação, nos quais os macaenses tradicionalmente se especializaram. Começou a surgir um novo tipo profissional de macaenses. Integrados no sector comercial e dos serviços, estes atingiram uma posição económica que, até então, tinha estado vedada à maioria dos membros da geração declinante. Neste aspecto, a aliança que se vai manifestando crescentemente entre a nova classe média chinesa e os macaenses, beneficia a todos quantos, legal ou clandestinamente, se prestem a servir os interesses económicos que, no decorrer da década de 80, se foram desenvolvendo.

Algo de notável se passa também com a geração declinante. Os membros desta geração que ficaram em Macau, descobriram que a

A estátua de Ferreira do Amaral a caminho de Portugal — *estátua erigida nos anos 40 e substituída nos anos 90 por um monumento de teor mais consensual* (*foto gentilmente cedida pelo seu autor António Ramos André*).

nova conjuntura lhes abria novos meios de explorar as técnicas de comunicação interétnica que possuem. Pessoas que se tinham reformado sem grandes esperanças de promoção socio-económica, descobriam agora que, já na velhice, lhes era possível acumular pecúlios consideráveis, com os quais podiam assegurar um futuro mais próspero, caso viessem a ser obrigados a abandonar Macau. Assim, é muito característico dos membros mais novos da geração declinante que tenham optado por uma reforma adiantada da função pública (que lhes é facilitada pelo regime de contagem de tempo praticado no Território) com a finalidade de irem exercer actividades remuneradas de ordem privada. Em muitos casos com que nos deparámos, a experiência e os contactos adquiridos durante a carreira na função pública (seja na Polícia, nas Finanças, na Inspecção de Jogos, ou ainda em outros departamentos do estado) tornavam estas pessoas particularmente interessantes para os seus patrões ou sócios no sector privado. Como comentava, em princípios de 1990, um padre português:

Aqui há uns dez, quinze anos, um reformado, reformava-se e pronto. Ficava em casa ou tratava o seu jardinzinho — quase todas as casas tinham o seu quintalzinho. Hoje, não. Hoje, reformam-se e vão todos para um segundo trabalho. Reformam-se da Polícia ou do funcionalismo e vão ... é isto! Talvez também a ganância ou este espírito de se sentirem na necessidade de melhorar a sua situação económica para emigrarem depois e levarem alguma coisa.

Para os membros da geração controlante, Macau voltou a ser uma terra muito apelativa. O capital étnico de que hoje dependem não é já o mesmo que assegurou a segurança dos seus pais na década de 50. Se bem que a identificação com a cultura e a língua portuguesas seja ainda a principal justificação do predomínio que os macaenses têm na administração pública, o seu papel como mediadores com a comunidade chinesa alargou-se consideravelmente. Comentando sobre o abandono de actividades religiosas, por exemplo, dizia-nos o mesmo padre:

Outra causa será esta vida muito agitada que se vive em Macau ultimamente, porque são pessoas que têm o seu emprego mas depois das horas do emprego têm outro segundo emprego part-time *pela noite fora. Ou é numa companhia, ou é nas corridas de galgos, ou é nos cavalos, ou é em hotéis, esses* boîtes *nocturnos, etc.*

Em suma, na década de 80, o capital que permite aos macaenses protegerem o seu monopólio étnico não é já o capital de portugalida-

de, mas sim o da comunicação interétnica: isto é, posto na sua forma mais simples, o seu conhecimento da língua cantonense falada conjugado com o seu conhecimento da língua portuguesa falada e escrita.

O PERCURSO DA GERAÇÃO EMERGENTE

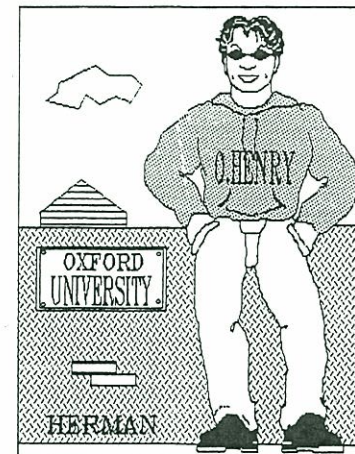
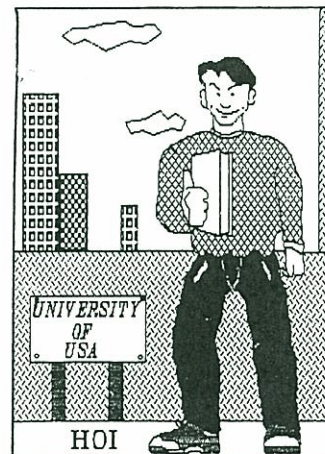
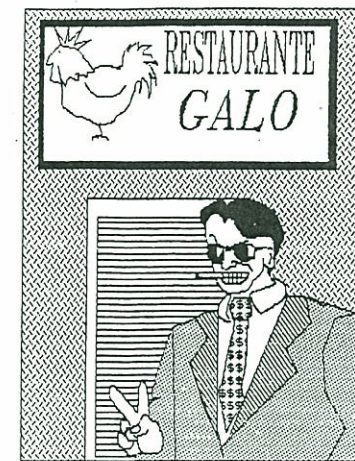
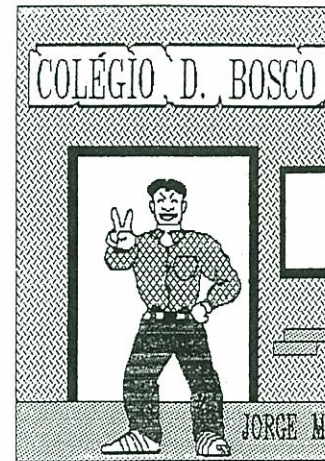
Para os membros da geração emergente que, no início da década de 90, lançam as bases da sua vida profissional futura, a questão põe-se de forma distinta. A Declaração Conjunta de 13 de Abril de 1987 marca um termo para o regime administrativo português tal como ele presentemente existe. Se bem que, formalmente, a língua e o direito português devam manter o seu estatuto oficial durante algumas décadas, para os macaenses os riscos são demasiado evidentes para que eles possam confiar em promessas vagas de um regime político que é conhecido pelas suas atitudes fortemente nacionalistas e pela sua imprevisibilidade ao nível das decisões[18]. Nesta secção limitar-nos-emos a fazer algumas considerações genéricas sobre a geração emergente; por um lado, porque é menos fácil falar de um grupo que ainda não se exprimiu na sua pujança e, por outro lado, porque, no capítulo seguinte analisaremos mais detalhadamente material referente às atitudes por eles assumidas.

Os macaenses prevêem que, em 1999, termine o seu controlo sobre o monopólio étnico que os protegeu da classe média chinesa durante as últimas três décadas. A partir dessa data, entrarão em aberta competição com os chineses, e o trunfo que constituía a associação cultural dos macaenses com as figuras dominantes da administração, estará, então, nas mãos da classe média chinesa. Como dizia um jovem entrevistado: *A relação com os chineses é muito boa, mas o problema não é só de relacionamento, é um problema de* status. *O macaense dilui-se nesta comunidade de Macau. Tem muito bom relacionamento, mas tem uma coisa mais: sabe falar português. E isto é um veículo para a função pública. Ele sente que tem uma coisa mais, que tem um privilégio, que é falar a língua. [...] Oficializando a língua chinesa, isso não digo que vá retirar o privilégio ... mas ... o privilégio da língua deixa de ser privilégio. O macaense actual que se encontra aqui em Macau, o funcionário público, o que ele pensa é "Eu vou juntar o meu dinheiro para me cavar. Isto não tem futuro para o macaense". Esta é a posição típica do macaense. Comunicam com a comunidade chinesa, não há dúvida. Nunca o macaense teve tão bom relacionamento como agora. Nunca! Na época do meu pai havia uma grande demarcação.*

Hoje[19], os membros da geração emergente, apesar de serem criados num Macau economicamente próspero (contrariamente à duas gerações que os precederam), também entram na vida com o *espectro do abandono* perante si. Algo aproxima estes jovens da geração emergente dos chineses de classe média — a necessidade de usar a sua estadia em Macau como uma forma de lançar bases seguras para um futuro profundamente incerto. Trata-se, explicitamente, daquilo a que Albert Yee chama o *stepping-stone syndrome* (1989): resumidamente, sentindo total desconfiança perante os governos chineses, as pessoas usam Hong Kong e Macau como pontes para atingir a liberdade, a estabilidade. Por isso até, o mito da emigração perpassa as estratégias pessoais de projecção de vida para os jovens macaenses tanto quanto para os jovens chineses de classe média.

Como exemplificação desta tendência reproduzimos aqui dois trabalhos de alunos do 8.º ano (entre 13 e 15 anos) da classe de Informática da escola lusófona D.Bosco. O tema do trabalho entregue pelo professor foi "Conte uma história em banda desenhada". Foi com surpresa que verificou que grande parte dos alunos tinha optado por contar histórias em que se reflectia o espectro do abandono[20].

A figura 1 ilustra a resposta de um aluno macaense, filho de pai português e mãe chinesa — Jorge M. — donos de um restaurante. Note-se que os amigos estão a preparar-se para uma vida de elite num país anglófono e que os termos da imaginária pergunta que é feita ao Jorge pelo amigo chinês Hoi são tais que explicam que ele só ainda não saiu porque está a desfrutar ao máximo das possibilidades que Macau oferece para se tornar "rico" (o que é ainda sublinhado pelos cifrões na gravata — no quadrado superior direito, em que se vê o Jorge em frente ao restaurante dos pais). Mais uma vez, vemos aqui a necessidade de recorrer à situação privilegiada presente para obter a segurança futura, perante a impossibilidade de conjugar ambas.

A figura 2 representa a resposta de dois irmãos chineses escolarizados em português. É interessante verificar como o espectro do abandono se levanta aqui da mesma forma — desta vez o idioma do sucesso desportivo substitui o idioma do sucesso empresarial mas é igualmente aparente que a emigração só é uma opção para quem tenha meios de se assegurar de segurança no país de destino. Em ambos os exemplos, e apesar de terem origens étnicas distintas, os alunos demonstram que o seu imaginário juvenil está perpassado pela neces-

Meu caro amigo Jorge:

O meu amigo, está tudo bem?

Eu sei quando acabaste de estudar foste trabalhar no restaurante do teu pai. E agora? Já és rico e ou estás a espera de venderes para sair daí.

Eu estou a estudar na universidade da América e trabalho num banco grande.

E o Herman, ainda estuda no Oxford university?

No próximo ano passo por Macau e espero ainda poder estar contigo.

Abraços do

HOI

Figura 1.
Resposta de dois alunos chineses do Colégio D. Bosco à pergunta "Conte uma história em banda desenhada".

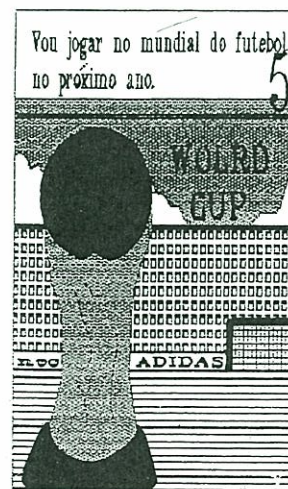



Figura 2.
Resposta de um aluno macaense do Colégio D. Bosco à pergunta "Conte uma história em banda desenhada".

sidade de obter segurança num contexto social que é visto como uma *stepping-stone*.

Não é de surpreender, portanto, que se tenha tornado prática corrente entre os jovens casais macaenses fazer uma viagem a Lisboa para comprar um apartamento, mesmo antes de realizar as cerimónias matrimoniais. Muitos começam a poupar para a casa em Lisboa (ou noutro local onde tenham parentes, contactos e direitos de residência) ainda antes de se terem decidido pelo casamento. Aliás, esta atmosfera de emigração pendente afecta o próprio ambiente doméstico. Tal como em muitas casas chinesas do Território, há uma tendência a investir muito pouco na casa de Macau, já que ela é concebida como uma residência temporária.

No caso dos macaenses, esta tendência é aumentada pelo facto de uma considerável percentagem viver em casas que pertencem à administração. Desde que a administração se começou a modernizar e que o desenvolvimento de Macau deu azo a um enorme surto de construção, muitos dos macaenses que trabalham na função pública tiveram direito a um apartamento, o que significa que desapareceram por completo as anteriores estratégias de coabitação patrilateral que nos são descritas pelos membros da geração declinante. Poder-se-á dizer sem exagero que, depois da Declaração Conjunta, raro será o macaense que não tem uma casa no estrangeiro para onde envia os bens que considera mais valiosos, vivendo em condições domésticas de maior ou menor transitoriedade. O mesmo se poderia dizer da maior parte dos chineses mais abastados.

Os jovens macaenses educados em Macau na década de 80, vêem a sua segurança no futuro numa colagem à classe média chinesa. Como tal, a sua agressividade juvenil não é dirigida contra os chineses mas sim contra os portugueses da República. Os violentos distúrbios ocorridos entre os alunos do Complexo Escolar em 1988 são o melhor sinal deste processo. Como nos dizia uma testemunha ocular das ocorrências, o lema a que recorreram os jovens macaenses que iniciaram as hostilidades no Complexo Escolar era: *Nós nem somos chineses nem portugueses, somos uma raça à parte.* Em vez de se identificarem com os filhos da elite portuguesa — como ocorreu nas décadas de 50 e 60, quando a elite da geração controlante foi educada no Liceu — os adolescentes macaenses da década de 80 preferiram distanciar-se. Ainda segundo informação de alunos do Complexo Escolar que assistiram aos distúrbios, o núcleo dos oponentes era formado por jovens origi-

nários da República cujos pais ocupavam lugares de destaque na administração.

Não significa isto, é claro, que os jovens macaenses deixem de reclamar o direito de serem considerados portugueses. Estamos a referir-nos unicamente ao surgimento de uma atitude de afirmação étnica entre as camadas mais jovens dos macaenses que presume uma menor dependência da referência cultural portuguesa. Concomitantemente, também não se verifica, entre a geração emergente macaense, uma tendência para a diluição da identidade étnica macaense a favor de uma identidade chinesa. Pelo contrário, os sinais que temos vindo a expôr indicam que as condições objectivas para a reprodução de uma identidade étnica macaense distinta são hoje ainda mais fortes do que eram numa época em que os macaenses dependiam do capital de portugalidade.

A formulação da identidade macaense em termos auto-conscientemente étnicos é algo de relativamente recente e está ligada à alteração que se verificou no projecto étnico no decorrer do período pós-colonial, durante o qual o capital de comunicação interétnica se tornou mais valioso. A formulação da identidade macaense enquanto uma categoria explicitamente étnica é uma inovação da geração controlante que a geração emergente adopta e desenvolve.

CONCLUSÃO

Iniciámos este capítulo com a observação de que cada identidade étnica depende das conjunturas em que é constantemente reformulada e que, por sua vez, cada nova geração é confrontada com conjunturas distintas no seu percurso de vida. A mutabilidade intensa a que Macau está sujeito — o que chamámos o *Macau bambu* — significa que as diferentes gerações macaenses foram confrontadas com contextos enormemente diferenciados.

Contudo, há algo de semelhante na forma como se estruturou o percurso de vida destas gerações e que se prende com a regularidade com que se manifesta a contradição interna do sistema político e social macaense. Tanto a geração declinante como a controlante começaram a sua vida adulta em contextos de profunda falta de confiança (o período do pós-Guerra e os anos da Revolução Cultural). O monopólio étnico estava em perigo em ambas as situações, perante o que ocorreram importantes surtos de emigração. Apesar de ambas as gerações

terem conseguido reconstituir esse monopólio, readaptando-o às novas condições, ambas foram confrontadas com evoluções políticas que lhes retiraram a confiança no futuro (os incidentes dos anos 50 e a Declaração Conjunta respectivamente). Finalmente, a passagem do testemunho à próxima geração em ambos os casos foi e será marcada por uma profunda crise de confiança, ligada a mais um surto emigracional (a Revolução Cultural e 1999).

Dentro desta estrutura comum, porém, há uma profunda diferença de conteúdo: por um lado, enquanto a geração declinante desfrutou do monopólio étnico em condições de prolongada crise económica, a geração controlante fê-lo durante um dos períodos de maior pujança económica que terá jamais ocorrido na história de Macau. As suas condições de emigração são superiores às das gerações anteriores.

Um outro aspecto central deste complexo de disposições associadas às crises de legitimidade é ainda o sentimento de que, sendo portugueses, os macaenses foram esquecidos ou "abandonados" por Portugal. Este é o outro lado do *espectro do abandono* — por assim dizer o lado interior, a justificação emocional. No momento da crise, eles sentem-se desprotegidos e Portugal está distante. Os surtos emigracionais são reacções, por vezes aproximadas do pânico, a sentimentos de insegurança. A convicção, de cada vez repetida, de que "Macau vai acabar" tem o estatuto de um acto retórico. É um acto político que sublinha uma sede de legitimidade insatisfeita.

Assim, há que insistir que o discurso do abandono não deve ser lido por nós como obrigatoriamente prenunciador de um genuíno abandono. Por outras palavras, quando os macaenses afirmam "Em 1999, ninguém fica cá", temos que compreender que estão a realizar um acto comunicacional que tem efeitos imediatos e tem implicações políticas importantes. Estão a exprimir a sua falta de confiança, não estão necessariamente a dizer que, aconteça o que acontecer, abandonarão Macau. Para quem olhe para a história da cidade desde o início do período colonial com algum distanciamento, esta observação impõe-se pois o espectro do abandono levantou-se em 1840, 1849/50, 1900, 1920, 1946, 1955, 1966/67, 1974/75, 1987 e sem dúvida surgirá outra vez com a passagem da soberania em Hong Kong em 1977. O espectro do abandono não é mais do que a contradição entre o sentimento de pertença dos macaenses a Macau e a sua sentida falta de capacidade para proteger a legitimidade dessa pertença.

NOTAS

[1] A definição do conceito de geração que nos inspirou na redacção destas linhas foi a que Carmelo Lisón Tolosana utiliza no seu estudo de uma aldeia aragonesa (1983[1966]):
"Uma geração, no sentido sociológico, compreende um grupo etário de homens e mulheres que levam uma forma de existência semelhante ou que partilham de um mesmo conceito de vida; que julgam os acontecimentos que lhes ocorrem em dado momento em termos de um fundo comum de convenções e aspirações. Há assim três características que distinguem uma geração: a primeira e mais importante é a aceitação e/ou criação parcial de atitudes e valores — o facto dos seus membros partilharem de uma mesma imagem do mundo ou da vida. A segunda deriva da primeira: a aceitação conjunta de atitudes e valores implica uma coincidência temporal — o facto dos membros da geração estarem activa ou passivamente interessados nos acontecimentos que lhes ocorrem ou que eles causam e/ou tentam controlar. A terceira, é a existência de um fundo comum de aspirações e tarefas a levar a cabo. Estas três características sugerem dois corolários: em primeiro lugar, as ideias e atitudes que constituem o núcleo fundamental de uma geração condicionam o indivíduo que a ela pertence, ou, caso ele pertença a uma elite inovadora, são impostas por ele. Ele só pertence ao grupo, na medida em que é condicionado ou é criador destas ideais e atitudes. Do que se segue o segundo corolário: que qualquer indivíduo, seja qual for a sua idade biológica, que aderir a essa forma de vida — a esse modo de existência — é membro dessa geração." (1988 [1966]: 180)

[2] A educação é uma herança, mas também o são as disposições e atitudes resultantes da experiência de vida das gerações paterna e avoenga.

[3] Lisón Tolosana sugere-nos quatro pistas para o estudo das gerações: 1) qual o número de gerações numa comunidade; 2) quais os acontecimentos históricos que as modelaram; 3) quais as diferenças específicas entre elas; 4) quais as alterações que ocorreram no sistema familiar. (*ibidem*: 181)

[4] É de notar que não estamos aqui a afirmar que a comunidade chinesa (e, em particular, sectores específicos dessa comunidade) não beneficiassem de outros privilégios. Os exemplos do domínio sobre o jogo ou sobre as redes de comercialização são bem patentes. Ver capítulo II, secção "A autoridade e o privilégio".

[5] Chamamos a atenção para que, no contexto de Macau, a própria natureza ambígua do estado não permite julgar estes fenómenos com a mesma bitola que se aplicaria a um sistema burocrático racionalista num estado-nação europeu.

[6] Esta legislação (Decreto n.° 31: 107 de 18 de Janeiro de 1941) discriminava contra mulheres cujos pais não fossem "europeus", contra divorciadas (art. 4.°) e contra viúvas ou mães solteiras com filhos menores (art.5.°). (Estou grato a Marcelo Poon por me ter ajudado a encontrar estes textos.)

[7] No capítulo seguinte voltaremos a abordar o papel do Liceu de Macau como uma instituição formadora de uma elite.

[8] Mais uma vez aí, a identificação europeia dos macaenses era ambígua e trazia consigo frustrações que davam azo a um estigma da humilhação. A passagem na qual Montalto de Jesus se refere a esta situação é bem elucidativa do processo: "Foi para essa colónia [Hong Kong] que emigraram os infelizes descendentes das outrora opulentas famílias [de Macau], e aí vegetavam como empregados de escritório, mal pagos, explorados e maltratados, sendo tirada indigna vantagem da sua miséria e sofrimento até morrerem, geralmente a trabalhar [...] Era regra não haver promoções para um empregado português, por muito que merecesse, enquanto muitos empregados ingleses chegavam a ser o bem pago *taipan* dos velhos trabalhadores portugueses de confiança, que o tinham ensinado a trabalhar quando chegou." (1990 [1926]: 252)

[9] Ver uma biografia bastante informativa, se bem que talvez pouco isenta, de Veiga Jardim em *Macau*, Outubro 1992, II série, n.° 6, p. 59 e segs.

[10] Cf. P.^{e} Manuel Teixeira em *Gazeta Macaense*, 23/7/93, p.2: "Suponho que ainda há cá portugueses que viram o que aconteceu a um monumento semelhante que se começou a construir em 1955 na esplanada da colina D. Maria, frente ao mar. Já estava lançada a base; as colunas subiam a uma razoável altura. Tratava-se de comemorar os quatro séculos de presença portuguesa em Macau. Vieram foguetes de Viana do Castelo com o seu fogueteiro. Eu mesmo vim de Singapura para proferir uma conferência. Mas Mao-Tse-Tung ergueu o dedo e foi tudo pelos ares."

[11] Jorge Morbey situa as origens deste processo ainda na década de 50 (1990: 63).

[12] Outros casos mais graves, envolvendo sevícias sexuais sobre jovens chinesas que passavam na rua sem protecção masculina por parte de membros do exército, não nos foram relatados com suficiente pormenor para que tenhamos a certeza absoluta da sua ocorrência.

[13] Por exemplo, o Encarregado do Governo, que era também Comandante Militar de Macau e Presidente do Leal Senado estava casado com uma senhora de uma família da elite macaense.

[14] Ver conceitos de "contexto matrimonial de produção e reprodução", capítulos III e V.

[15] Os nomes de António Conceição Júnior, de Henrique Senna Fernandes, de Carlos Marreiros ou da editorial Livros do Oriente, entre outros, vêm à mente, sem falar, é claro da obra realizada pelo Instituto Cultural de Macau.

[16] Reivindicação essa que é tão explicitamente formulada no fascinante e empolgado relato histórico de Montalto de Jesus (1990 [1926]).

[17] Curiosamente, também a imprensa chinesa limitou o seu triunfalismo a um tom menos agressivo que o que costuma caracterizar os porta-voz da RPC, talvez por sentir que os chineses residentes em Macau há mais de cinco ou dez anos não se sentiram particularmente representados por este gesto simbólico.

[18] Mais recentemente, os acontecimentos de 4 de Junho de 1989 vieram exacerbar esta falta de confiança, tanto por parte da população chinesa como da macaense (ver Morbey, 1990: 75).

[19] Referimo-nos aos primeiros anos da década de 90. Uma das características fascinantes de Macau é a imprevisibilidade dos acontecimentos políticos. Pelo que não é de rejeitar a hipótese de que, conforme os instrumentos legais que vão governar Macau no século XXI (tais como a Lei Básica) se vão tornando mais claros e conforme as condições de uma certa mobilidade geográfica se forem verificando (temos em mente sobretudo o aeroporto), o discurso da elite macaense se venha a inflectir no sentido de permitir criar pontes para uma continuidade pós–1999. Encontramos, provavelmente, já sinais desta atitude em comentários semelhantes ao de um jovem líder macaense, no sentido de que "não devemos ser tão pessimistas quanto ao projecto da futura mini-constituição de Macau", porque "é um importante documento, já que

baliza a presença e a continuidade da comunidade macaense em Macau, pois vamos passar a saber quais são as regras do jogo" (*Tribuna de Macau*, 26/10/92, p.18. Ver também *Ponto Final*, 30/7/93, p.13).

[20] Estamos gratos a João Vieira Branco que, tendo-se apercebido do interesse que este material dos seus alunos poderia ter para o nosso projecto a título de exemplo, o pôs à nossa disposição.

CAPÍTULO V
O DILEMA DA ALIANÇA: ESTRATÉGIAS MATRIMONIAIS NUM CONTEXTO DE MUDANÇA SOCIAL E POLÍTICA

Quando uma pessoa opta por se casar com outra, a teia de valores, interesses e considerações que entram nessa escolha é verdadeiramente indecifrável. As ciências sociais ensinam-nos, porém, que a aliança matrimonial é um factor da maior relevância socio-estrutural e que, apesar de cada escolha individual ser um acto aparentemente aleatório, o estudo de uma população a nível agregado revela normalmente que as escolhas dos seus membros respondem a tendências gerais.

A aliança matrimonial é um dilema, não só para cada um de nós individualmente, mas para cada grupo que, colectivamente, vai definindo e redefinindo as estratégias de grupo. Tal como a usamos nas páginas que se seguem, portanto, a noção de *estratégia,* não se refere a actos conscientes individuais, mas às práticas sociais que emergem como o resultado agregado do facto dos vários membros de um grupo particular se encontrarem todos igualmente confrontados com contextos semelhantes nas opções que fazem sobre o seu comportamento social. O teor de semelhança entre os contextos de opção individual dá azo ao surgimento de padrões de comportamento generalizado que chamamos estratégias matrimoniais.

No momento do casamento, combinam-se os três vectores da identificação étnica macaense que especificámos anteriormente: a *língua* (através tanto da língua de celebração como da língua em que se encontram os nomes dos nubentes, seus pais e seus padrinhos); o *catolicismo* (nomeadamente através do casamento com gentios); a *raça*

(por virtude da possibilidade de identificação da relativa endogamia ou exogamia da comunidade macaense). Assim, tendo em vista a finalidade de identificar as alterações que vão ocorrendo no seio do projecto étnico macaense e na relação entre as identidades pessoais dos macaenses e dos membros de outros grupos étnicos, pareceu-nos necessário realizar um estudo das tendências matrimoniais macaenses desde os finais do período colonial até hoje.

Iniciamos o capítulo com um estudo da evolução dos casamentos interétnicos durante este período, notando a grande mudança que caracteriza os meados da década de 70 e que chamamos, por simplificação, a *cesura dos anos 70*. Em seguida tentamos compreender qual a relação entre as novas estratégias matrimoniais e o cerimonial do casamento. Tratando-se do ritual de ciclo de vida mais elaborado no Macau dos nossos dias, as referências culturais da cerimónia são sem dúvida marcantes para o novo núcleo reprodutivo que nela é instituído. Tentamos compreender a relação entre o novo casal assim criado e os projectos familiares que nele se entrecruzam, assim como quais os projectos individuais a que corresponde. Concluímos com a observação de que o desenvolvimento socio-económico do Território trouxe consigo consideráveis alterações na dinâmica dos géneros, alterações essas que se cruzam com novas estratégias de reprodução étnica na sociedade de Macau.

PRINCÍPIOS UTILIZADOS NA RECOLHA DOS DADOS

Levámos a cabo o levantamento de todos os registos matrimoniais para o período de 1961 a 1990 de duas paróquias das quatro onde tradicionalmente se encontram mais macaenses (Santo António e São Lourenço). No que se refere à comunidade macaense, esta amostra pode ser considerada representativa, até porque as duas igrejas têm populações de paroquianos com origens socio-económicas distintas[1].

Para que o sistema de recolha de dados a que recorremos seja compreensível, urge fornecer algumas explicações preliminares sobre: 1) a natureza dos dados recolhidos; 2) o processo pelo qual decidimos do referencial étnico dos intervenientes; 3) a razão dos parâmetros temporais usados para as análises parciais.

O estudo directo dos registos confrontou-nos com material de grande interesse e que, no entanto, nem sempre foi quantificável. Por

exemplo, encontrámos interessantes informações relativas à naturalidade dos nubentes e de seus pais, mas não nos foi possível realizar uma quantificação, já que as indicações não são sistemáticas através de toda a série[2]. Na sua maioria, os nubentes chineses são originários da zona do delta do rio das Pérolas (particularmente, Macau, Chong San, San Vui, Nam Hoi, Pun Yu, Cantão e Hong Kong, em números decrescentes). Os nubentes que identificamos como macaenses são quase todos naturais de Macau, se bem que incluímos nessa categoria também nubentes nascidos em zonas onde a comunidade macaense existia enquanto tal, nomeadamente Hong Kong, Xangai antes de 1949 e Timor antes de 1974.

Quanto aos pais dos nubentes encontra-se uma maior variedade de locais de origem e as indicações não são suficientemente sistemáticas para permitirem generalizações. É interessante, no entanto, notar que entre os católicos chineses que integram a nossa amostra existe um número considerável de indivíduos e sobretudo de pais de nubentes que nasceram na diáspora chinesa. Duas situações são de sublinhar: a) os chineses dos mares do Sul (Nanyang); b) os chineses da América Latina (México, Equador, Peru e Bolívia). Claramente, Macau é um ponto de passagem para pessoas chinesas com um passado de diáspora. Duas sugestões podem ser retiradas desta observação: em primeiro lugar, é provável que se trate de pessoas cujas famílias saíram para a diáspora a partir de Macau[3]; em segundo lugar, Macau só é um ponto de retorno para destinos hoje em dia menos atraentes, pois não encontramos muitos casos de pessoas que voltam de destinos de emigração mais privilegiados, tais como América do Norte, Canadá, Austrália ou Europa.

DADOS RECOLHIDOS

Os dados foram recolhidos directamente pelo investigador a partir dos arquivos paroquiais[4]. Estes dados são: a) referencial étnico dos nubentes; b) idades dos nubentes; c) referenciais étnicos dos pais dos nubentes; d) estado religioso dos nubentes (baptizado ou gentio); e) língua do nome dos padrinhos; f) língua de celebração.

O formulário de registo de casamento católico mudou a sua forma várias vezes nas últimas décadas. Também as imposições feitas pela administração civil portuguesa se alteraram ligeiramente. Ao todo, contudo, podemos afirmar que os registos, no período que de-

corre de 1961 a 1990, são relativamente sistemáticos por relação aos dados mínimos que aqui recolhemos.

É importante ainda notar que há uma mudança muito significativa que decorre durante os primeiros sete anos da recolha. Trata-se da passagem das paróquias de um sistema de diferenciação colonial a um sistema territorial. Na verdade, entre 1962 e 1967, o sistema paroquial de Macau foi completamente alterado (entre outras coisas através da transformação da paróquia de São Lázaro numa paróquia territorial e na criação da paróquia de Nossa Senhora de Fátima, que até então era uma missão integrada nos registos de São Lázaro). Enquanto até aí todos os chineses católicos estavam adscritos à "paróquia pessoal" de São Lázaro, a partir de então todos os católicos, independentemente do seu referencial étnico, passaram a estar ligados às igrejas das paróquias onde residem.

Esta mudança, cuja data precisa em termos burocráticos não pudemos estabelecer, parece ter ocorrido progressivamente através de toda a década de 60, como é comprovado pelo crescimento da percentagem de casamentos entre chineses[5]. Até então tanto Santo António como São Lourenço eram igrejas de liturgia portuguesa onde, portanto, só se casavam dois nubentes chineses nos casos em que eles optassem por uma referência étnica macaense, nomeadamente através da lusofonia. Assim, a subida significativa na proporcionalidade dos casamentos entre chineses durante esta década representa esta distribuição do trabalho paroquial, não devendo ser interpretada unicamente como representando um crescimento absoluto dos católicos chineses. Esse crescimento também ocorreu, é claro, já que o número de chineses residentes no Território foi aumentando vertiginosamente no decorrer das três décadas.

Este processo de reformulação do trabalho paroquial é acompanhado por uma diferenciação interna a cada paróquia, pela qual os casamentos são entregues a padres diferentes consoante a língua de celebração — o que, incidentalmente, nos permite saber qual a língua de celebração com uma margem de dúvida relativamente baixa, segundo a opinião expressa pelos párocos das duas igrejas. Em geral os padres chineses celebram em chinês e os portugueses e macaenses em português. Segundo fomos ainda informados, os padres-missionários de origem não-portuguesa celebram frequentemente em chinês no caso dos nubentes serem chineses. Nas décadas que estudámos, esta diferenciação é relativamente sistemática, com a excepção do período

referente à segunda metade da década de 70 na Igreja de Santo António, onde o padre chinês parece ter-se ocupado de praticamente todos os tipos de casamentos[6].

IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA DOS NUBENTES

Nos registos de casamento as pessoas não se identificam como sendo macaense, português, chinês ou filipino. Pelo contrário, uma identificação desta natureza ser-lhes-ia normalmente repulsiva, particularmente em situações tais como as que frequentemente encontramos nos registos aqui estudados, em que os nubentes têm passados familiares étnicos diferenciados. Em tais casos, a própria identificação de um referencial étnico fixo para cada cônjuge poderia até ser considerada ofensiva.

A natureza do nosso estudo, porém, exige que identifiuemos um referencial étnico para cada um dos cônjuges, para os seus pais e para os padrinhos — só assim podemos transformar os registos em dados individuais quantificáveis que nos permitem calcu-l ar dados agregados sobre as práticas matrimoniais vigentes entre os católicos do Território. Em suma, fomos obrigados a recorrer a formas indirectas de identificação da pertença étnica dos nubentes, seus pais e padrinhos. Por conseguinte, e por mais certos que estejamos da justeza das regras de identificação que usámos, convém insistir que se trata de uma avaliação e que os resultados, deverão sempre ser considerados como — sendo de natureza hipotética e aproximativa.

O elemento principal a que recorremos foi o *nome* — a sua língua, a sua composição e a sua relação com os nomes dos pais e os locais de nascimento. No capítulo VI abordaremos a questão das relações entre as práticas de nomeação chinesas e macaenses — foi na base das conclusões que aí expomos que fizemos as identificações necessárias para os presentes fins. As regras de avaliação que escolhemos foram as seguintes. Sempre que um indivíduo nascido em Macau, em Xangai antes de 1949, em Hong Kong ou em Timor, tem um nome exclusivamente português e tem pelo menos um dos pais com nome português, ele ou ela foi considerado como macaense. Sempre que um indivíduo preserva no seu nome o patronímico chinês do seu pai, é considerado chinês, mesmo quando o resto do nome é português. Sempre que uma pessoa tem ambos os pais chineses,

com nome chinês, é tratada como chinesa. Quando uma pessoa nasceu em Portugal, é considerada como portuguesa (da República), excepto quando um dos seus pais é macaense e a pessoa reside agora em Macau.

No que se refere à escolha de um referencial étnico para os pais, o problema é ainda mais agudo. Na verdade, até aos finais dos anos 70 temos geralmente indicações do local de nascimento dos pais dos nubentes. A partir dessa data, a distinção entre a etiqueta de macaense ou de português para os pais de um nubente depende largamente de outros dados circunstanciais e não deverá ser considerada como muito significativa. Nestes casos, é claro, não nos é possível identificar situações em que um indivíduo puramente chinês usa para efeitos de casamento unicamente o seu aliás português. Pensamos que este erro não será muito grave se tomarmos em conta que é o nome português que essa pessoa passa ao seu filho/a nubente. Por conseguinte, no momento do casamento, esse indivíduo faz parte da comunidade macaense.

A decisão mais difícil com que fomos confrontados no que se refere a este item liga-se aos nomes das mães dos nubentes. É frequente encontrarmos situações em que, para além do seu nome próprio, a mãe de um nubente só tem o nome de família do marido. Nestes casos, e tendo em consideração a opinião dos párocos das igrejas em causa, optámos por identificar estas mulheres como sendo chinesas, já que se fizéssemos de outra forma iríamos errar muito mais gravosamente.

No que se refere aos nomes dos padrinhos, não pretendemos que os dados aqui sumariados reflictam um referencial étnico, mas sim meramente uma referência linguística, por isso reduzimos as categorias a duas. Quando o nome era chinês ou incluía um patronímico chinês que não fosse adoptado do marido, a pessoa foi inserida na categoria "chinês"; quando o nome era português, a pessoa foi inserida na categoria "português".

Urge ainda referir que, na categoria "Outros" incluímos todas as pessoas que pertenciam a referenciais étnicos externos ao Território (isto é, que não sejam macaenses, chineses ou portugueses), assim como todos os casos para os quais os dados não nos permitiam uma avaliação segura. Finalmente, quando nos referimos à "comunidade lusófona" temos em mente casamentos entre macaenses, entre macaenses e chineses e entre portugueses e chineses.

OS PARÂMETROS TEMPORAIS DA COMPARAÇÃO

Inicialmente pensámos apresentar os dados utilizando uma divisão em períodos quinquenais (já que os números de casamentos são frequentemente baixos demais para que se justificasse uma classificação anual). Contudo, um estudo da evolução das tendências utilizando análises percentuais demonstrou que essa forma de apresentação diluía o efeito das mudanças que estão ligadas a períodos particulares e que, como é característico de Macau, tendem a ocorrer de forma pouco gradual. Assim, convencemo-nos que seria muito mais representativo dividir o período de estudo em blocos plurianuais que, sendo ligeiramente desiguais, correspondem, no entanto, às tendências de evolução que assinalam períodos particulares da vida de Macau — nomeadamente os "incidentes" mais marcantes.

O primeiro facto a ter em conta é o rebentar da Revolução Cultural em Macau (Dezembro 1966/Janeiro 1967) e o seu período de incubamento (1965/1966). Assim, o nosso primeiro período vai de 1961 a 1964 e, como a situação no Território se manteve muito instável até 1969, o segundo período vai de 1965 a 1969. Durante o terceiro período (1970/1974) as relações étnicas mantiveram-se ainda bastante tensas. Em 1975 inicia-se o processo de retirada das tropas portuguesas aquarteladas no Território, assim como uma maior distenção das relações com a República Popular da China. Até esta data, os casamentos entre raparigas locais (macaenses ou chinesas) e portugueses que estavam na tropa ou que dela tinham saído para se integrarem na Polícia de Segurança Pública ou na Polícia Marítima e Fiscal eram relativamente comuns. Este tipo de casamento começa a diminuir a partir de mais ou menos 1974 e desaparece quase totalmente a partir de 1976 [7].

Posteriormente a evolução é relativamente contínua. Escolhemos a data 1981/1982 para dividir entre o quarto (1975/1981) e o quinto período (1982/1986) pois neste último já se sentem os efeitos do surto imigracional de chineses que se seguiu à entrada no poder de Deng Xiaoping. Finalmente, em 1987, assina-se a Declaração Conjunta e a passagem da administração do Território para a RPC em 1999 fica irreversivelmente estabelecida, pelo que identicámos um sexto período (1987/1990) para que se pudessem observar as transformações daí resultantes. Este último triénio é caracterizado pela pujança económica

e pela relativa paz étnica, apesar da persistência de uma enorme insegurança por relação ao futuro.

Uma análise atenta dos dados, contudo, revelará que a quebra mais marcante nas relações interétnicas inscritas nas práticas matrimoniais católicas é a que corresponde aos meados dos anos 70 — o arrefecimento da Revolução Cultural, a alteração política ocorrida em Portugal, a saída da tropa portuguesa, a entrada em massa de novos emigrantes chineses e o lançamento de um período de crescimento económico prodigioso, todos se conjugam para produzir uma alteração nas estratégias matrimoniais dos católicos e, muito em particular no que compete aos interesses deste estudo, dos macaenses. Assim, na análise que se segue apresentaremos as grandes linhas deste processo, insistindo repetidamente sobre este período de clivagem — *a cesura dos anos 70*.

Antes de mais, urge compreender a forma pela qual os macaenses como um todo sentiram a Revolução do 25 de Abril de 1974 e as suas consequências políticas. Enquanto em Portugal e nas colónias africanas, havia uma considerável insatisfação por parte da grande maioria da população para com o regime salazarista, em Macau tal nunca se tinha sentido. Entre os membros da geração controlante macaense não encontramos nenhum membro da elite que tenha feito o percurso político de esquerda que foi característico dos portugueses da República da mesma geração. Pelo contrário, no discurso conservador do regime salazarista os macaenses encontravam uma alternativa de futuro que lhes parecia mais atraente do que as informações que lhes traziam do outro lado da fronteira os refugiados que iam chegando. Não nos esqueçamos que, ainda hoje, as pessoas que viveram "esses terríveis anos" em Macau, relatam com horror que surgiam nas águas do rio das Pérolas cadáveres a boiar, vindos da China, alguns ainda de mãos atadas atrás das costas.

A ideologia de esquerda que caracterizou a Revolução de Abril não fazia muito sentido em Macau. A rápida e radical alteração no discurso político português foi sentida com violência. Macau, até aí considerada como parte integrante e inalienável do território pátrio, passou a ser um "território chinês sob administração portuguesa". A repentina vontade dos governantes portugueses de abandonar os territórios ultramarinos aos regimes comunistas que os disputavam foi sentida como uma profunda traição. Um entrevistado da geração declinante afirmou-nos que, para ele, este trauma foi talvez maior que o do *1,2,3*.

Já anteriormente tivemos ocasião de comentar que *o espectro do abandono* tem duas facetas: por um lado, o sentimento de que é preciso procurar segurança noutro local e que é necessário abandonar Macau; por outro lado, o sentimento de que os macaenses não têm segurança porque foram abandonados. Quando a elite política portuguesa do pós-25 de Abril retirou do Território o exército, que tinha sido o estéio da administração portuguesa durante o período colonial, os macaenses sentiram-se abandonados, como filhos rejeitados pelo pai. Não é, portanto, de surpreender que nos anos que se seguiram a este acontecimento tenhamos visto as mudanças na identidade étnica e no projecto étnico que escolhemos caracterizar através da expressão "a cesura dos anos 70".

EVOLUÇÃO DOS CASAMENTOS INTERÉTNICOS

Entre 1961 e 1990 (inclusive), nas Igrejas de Santo António e São Lourenço, realizaram-se 1450 casamentos, dos quais só 5% envolveram pelo menos um nubente advindo de um grupo étnico exterior ao Território (paquistaneses, filipinos, ingleses, etc.). No entanto, se entre 1961 e 1974 a percentagem dos casamentos que envolveram dois nubentes chineses é aproximadamente a mesma da dos casamentos que envolveram pelo menos um nubente lusófono (macaense ou português)[8], entre 1975 e 1990, 64,08% dos casamentos foram realizados entre dois chineses e só 30,82% envolveram um nubente lusófono.

Estes dados reflectem o rápido crescimento no período pós-colonial, da comunidade chinesa[9] pois, enquanto que o número total de casamentos aumentou significativamente (1961/1974 = 548; 1975/1990 = 902), o número de casamentos em que pelo menos um dos noivos pertencia à comunidade lusófona manteve-se praticamente constante (1961/1974 = 265; 1975/1990 = 286).

Se agora estudarmos a evolução dos casamentos interétnicos presentes na nossa amostra (ver figura 3), veremos que o período de 1965 a 1974 corresponde a uma quebra profunda das tendências matrimoniais, muito em particular no que se refere às estratégias matrimoniais dos macaenses. Recorrendo às categorias propostas no capítulo anterior, começaremos por verificar que nos finais do período colonial (1961/1964) e contrariamente ao que se poderia depreender das entre-

vistas com macaenses da geração declinante, a percentagem de macaenses que se casava com chineses (33,71%) era já superior à que se casava no interior da comunidade (32,58%). Contudo, o número de casamentos entre macaenses e portugueses era ainda significativo (17,98%). Pelo que a percentagem agregada de casamentos em *contexto de reprodução* étnica (i.e. M+M e P+M/M+ P = 50,56%) era só marginalmente superior à dos casamentos em *contexto de produção* (M+C/C+M e P+C/C+P = 49,44%).

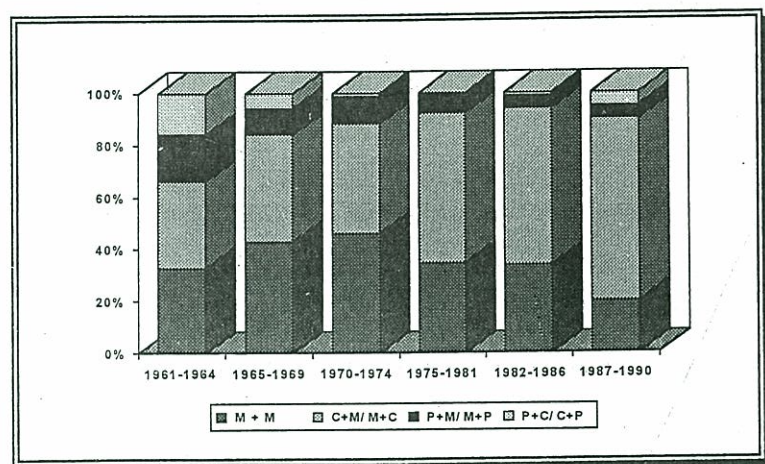



Figura 3. *Evolução dos casamentos interétnicos*[10].

A progressiva instauração da situação de crise que explodiria no *1,2,3,* porém, vem logo alterar os dados. Entre 1965 e 1974, as práticas matrimoniais demonstram o recurso a estratégias de reforçamento étnico: há um considerável aumento da importância relativa dos casamentos entre macaenses (44,31%) tanto por relação aos casamentos com chineses (42,05%) como com portugueses (10,23%). Assim, durante esse período, no interior da comunidade lusófona, os casamentos em contexto de reprodução (54,54%), são muito superiores aos casamentos em contexto de produção (45,46%).

Logo nos anos que se seguem ao 25 de Abril e, mais a propósito no contexto do Território, com a saída das Forças Armadas portuguesas, as estratégias invertem-se outra vez com a mesma surpreendente

rapidez, só possível num contexto social sujeito à mutabilidade tão característica de Macau. Os casamentos com portugueses decrescem rapidamente, enquanto que a percentagem de casamentos entre macaenses desce imediatamente para 34,41% em 1975/1981, e depois para 33,65% em 1982/1986 e, finalmente, em 1987/1990, para 19,75%.

Em suma, a resposta ao novo contexto socio-político do Território é quase imediata. As estratégias de maximização do capital de portugalidade que estavam associadas ao contexto matrimonial de reprodução tinham-se tornado obsoletas. Ainda em 1970/1974, a larga maioria dos casamentos (56,32%) era em contexto de reprodução, mas logo em 1975/1981 a tendência inverte-se e a maioria dos nubentes (58,06%) passam a optar por casar-se fora da comunidade lusófona. Este pendor vai sempre aumentando, até que, em 1987/1990, só 24,69% dos membros da comunidade lusófona casam em contexto de reprodução étnica macaense (ver figura 4).

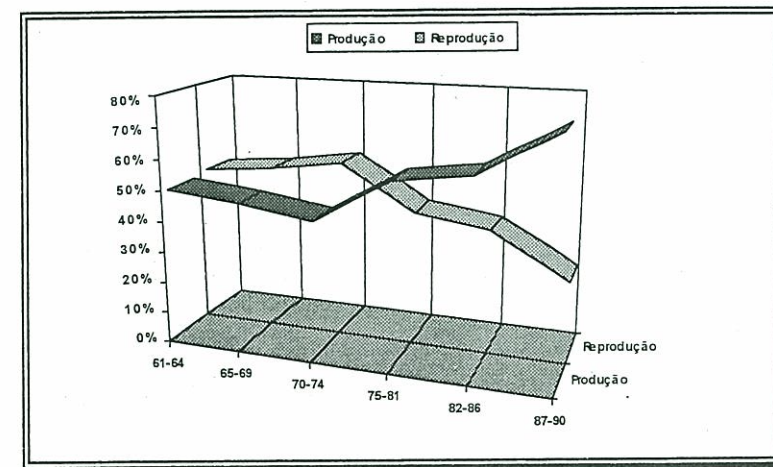



Figura 4. *Evolução dos casamentos em Contexto de Reprodução e em Contexto de Produção no interior da Comunidade Lusófona*[11].

Por conseguinte, tendo em vista os dados quantitativos aqui apresentados, assim como as observações feitas pelos investigadores através de trabalho de terreno, a sobrevivência de referências enfáticas a estratégias endogâmicas de maximização de portugalidade que se

encontram ainda hoje tão presentes no discurso da elite macaense deve ser vista como um fenómeno puramente ideológico.

Torna-se mesmo possível afirmar que, posteriormente a 1974, surge *um novo contexto matrimonial de produção*. A figura tradicional na geração declinante do polícia, ex-soldado, casado com a ex-tancareira, não tem a mesma presença na geração controlante. Ainda em 1961/1964, 15,73% dos casamentos que envolviam membros da comunidade lusófona correspondiam a casamentos entre portugueses da República e chinesas, cujos filhos crescidos em Macau são membros de pleno direito da vivência social macaense. Mas, entre 1970 e 1986, só encontramos dois casos desses na nossa amostra (0,8% de todos os casamentos que, nesse período, envolveram membros da comunidade lusófona).

Na verdade, verifica-se uma alteração no volume e no cariz de classe desses casamentos a partir do momento em que o Território passa a importar quadros da República em vez de soldados. Os quadros portugueses não são tão propensos a estabelecer laços matrimoniais locais, até porque trazem frequentemente os seus cônjuges que também são empregados pela administração do Território. Os poucos casamentos entre portugueses da República e chineses que voltamos a encontrar nos finais dos anos 80 são mais frequentemente entre quadros[12].

No referente ao *contexto matrimonial de reprodução*, a situação também tem vindo a alterar-se marcadamente. A sociedade macaense abriu-se decididamente no período pós-colonial a casamentos com chineses. Uma atitude de maior aceitação de casamentos interétnicos parece também evidenciar-se entre a nova classe média chinesa, visto que estes casamentos são hoje frequentes e são pacificamente aceites quando, ainda nos anos 50, as famílias chinesas que não fossem pobres viam com muito maus olhos os casamentos com ocidentais, mesmo quando estes pertenciam à elite (ver o conto "O Refúgio da Saudade" de Deolinda da Conceição).

Mas é, de facto, a geração emergente que dá sinais de ter finalmente quebrado o padrão tradicional da assimetria matrimonial. Citemos o pároco português de S. Lourenço que, apesar da imprecisão dos números que cita, capta correctamente as tendências em causa: *Outro fenómeno que se está a notar nos últimos anos é que, antes, era muito raro haver casamentos entre macaenses e chineses. Hoje é constante. Eu diria que talvez — aqui na nossa paróquia — 80% é uma parte*

macaense, uma parte chinesa. Nas duas direcções, os rapazes macaenses casam com chinesas e as raparigas macaenses casam com chineses. Outro aspecto também, da parte religiosa, são casamentos mistos. Portanto, pagão com católico. [...] Ano passado e há dois anos, dois terços dos casamentos realizados aqui na paróquia são mistos de religião; portanto, pagão com católico. Há dois anos foram 36 casamentos e 17 ou 19 são mistos de religião[13].

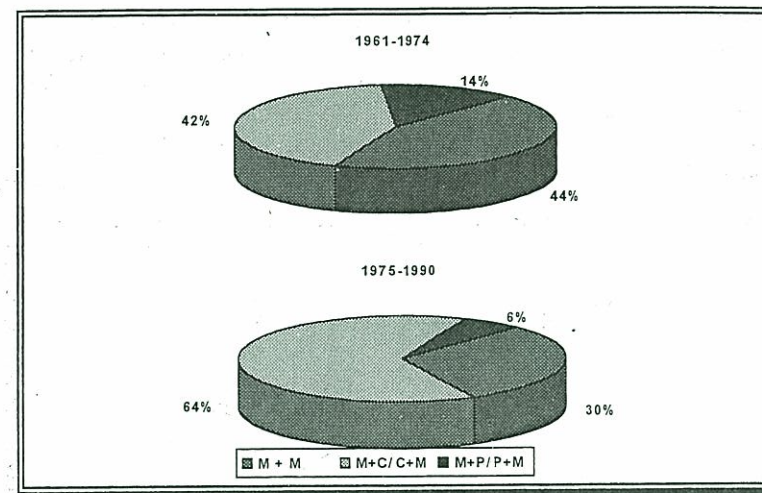



Figura 5. *Casamentos que envolvem pelo menos um nubente macaense.*

Neste aspecto, a progressiva restauração de uma certa confiança interétnica que se verifica a partir dos meados dos anos 70 é claramente identificável. Se tomarmos só em conta com os números relativos a casamentos em que pelo menos um nubente é macaense (ver figura 5) vemos confirmada a nossa hipótese de que a alteração das práticas matrimoniais corresponde a uma estratégia étnica macaense de integração na nascente classe média chinesa. Entre 1961 e 1974, o número de casamentos endogâmicos entre macaenses (43,67%) era só marginalmente superior aos exogâmicos com chineses (42,45%). Pelo contrário, entre 1975 e 1990, 63,74% dos casamentos são exogâmicos e só 30,40% são endogâmicos.

Estes dados fornecem-nos ainda informação sobre um outro aspecto importante da realidade matrimonial interétnica do Território. Um dos *clichés* mais frequentemente expressos nas entrevistas que fizemos a macaenses, é uma insistência sobre o facto de que são os homens macaenses que se casam com chinesas, enquanto que as raparigas macaenses normalmente não se casam com homens chineses — e que, em particular, antes de 1967, tal era inaudito. Esta afirmação tem já em si algo de contraditório, pois está sujeita a uma certa manipulação quanto ao referencial étnico do homem. Como sabemos, foi sempre possível em Macau a um converso de origem chinesa integrar-se na comunidade macaense como membro de pleno direito desde que possuísse uma educação ocidental e que detivesse algum prestígio local — quanto mais poderoso, mais protegido estava contra potenciais actos de discriminação.

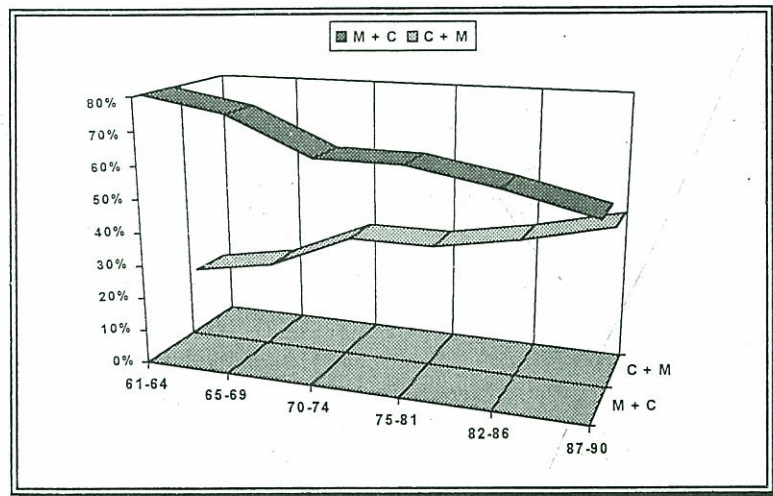



Figura 6. *Assimetria de géneros nos casamentos entre chineses e macaenses*[14].

Os dados da nossa amostra, porém, (ver figura 6) indicam que, mesmo no período 1961/1964, já havia um número significativo de homens com um referencial étnico patentemente chinês que se casavam católica e publicamente com mulheres macaenses, ao contrário do que afirmam muitos dos entrevistados da elite macaense. Através

de todo o período estudado, a percentagem destes casamentos em que o homem é chinês vai aumentando continuamente. Em suma, a assimetria matrimonial a que nos referíamos anteriormente vai diminuindo, sendo que a mudança mais significativa ocorre já em 1970/1974. A assimetria que identificávamos como característica dos casamentos em contexto matrimonial de produção está praticamente terminada no início da década de 90.

Assim, verificamos que, como resultado da alteração nas dinâmicas de identificação étnica, a geração controlante macaense quebrou os padrões até aí vigentes de estratégia matrimonial e a geração emergente aprofundou ainda mais uma estratégia matrimonial de maximização de laços com a classe média chinesa.

Contudo, continuamos a encontrar alguns sinais de que a assimetria das relações interétnicas não foi pura e simplesmente abolida. Todos os informantes são unânimes em afirmar que, em Macau, as crianças que resultam de casamentos entre macaenses e chineses e entre portugueses e chineses se identificam sempre como sendo macaenses e não como chineses. Tal foi sem dúvida o caso entre a geração controlante e entre a maioria dos membros da geração emergente, pois os macaenses continuaram durante todo este período a beneficiar do seu privilégio étnico. A geração que lhe segue, porém, e que atingirá a vida adulta já no período posterior a 1999, poderá vir a manifestar atitudes distintas. Tal dependerá de factos hoje totalmente imprevisíveis — nomeadamente se existirão ou não, posteriormente a essa data, condições políticas para a reprodução da identidade macaense enquanto tal.

CASAMENTOS MISTOS E CERIMÓNIAS MISTAS

Há ainda um outro factor que não podemos deixar de referir aqui: o aumento de casamentos entre católicos e gentios[15] que se verifica a partir dos meados dos anos 70. A figura 7 dá-nos uma ideia de como, em casamentos em que ambos os nubentes são chineses, esta evolução ocorre. Em 1965/1969, o número dos casamentos em que um nubente é gentio ainda só corresponde a 27,37% dos casos. Todavia, logo em 1970/1974, este número ultrapassa a casa dos 60%. No período mais recente 1987/1990, 81,25% dos casamentos entre chineses são mistos de um ponto de vista religioso.

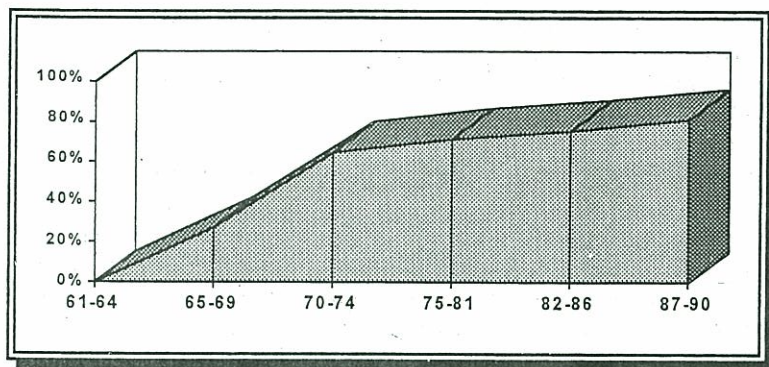



Figura 7. *Evolução das percentagens de casamentos com gentios sobre todos os casamentos entre dois chineses*[16].

No que se refere a casamentos entre macaenses e chineses esta tendência é menos marcada e ocorre mais tardiamente. Contudo, logo que, a partir dos anos 70, os macaenses começam a alterar as suas estratégias matrimoniais, integrando-se progressivamente no mercado matrimonial da classe média chinesa, ela surge como uma corrente forte e crescente, como se torna aparente na figura 8. Em 1975/1981 a percentagem dos macaenses que se casam com gentios chineses sobe acima dos 20% do total de casamentos que envolvem macaenses e, em 1987/1990, chega mesmo a 49,35%. Se a este número retirarmos os 29,63% dos casamentos de macaenses que não eram com um/a chinês/esa, concluímos que, no mesmo período, 66,67% dos macaenses que se casam com chineses realizam casamentos "mistos de religião".

O que isto significa é que, apesar de todas as mudanças que se verificaram, o facto de uma pessoa ser católica, ainda é um factor mais relevante para a escolha matrimonial entre os macaenses do que entre os chineses. Esta conclusão coaduna-se com a noção de que o catolicismo é ainda um vector definicional importante para a identidade étnica macaense. Até aos anos 70, era prática corrente, quando um macaense se casava com uma chinesa gentia, realizar o baptismo da noiva antes do casamento. Hoje em dia a exigência de conversão da noiva por parte da família do marido macaense é muito menor. Num caso particular de dois nubentes (ele chinês, ela macaense) profundamente envolvidos em práticas taoistas, a nossa pergunta sobre a razão

da sua opção pelo casamento católico, obteve duas respostas: a) porque a mãe da noiva (macaense) insistiu muito que o casamento se realizasse na igreja; e b) porque "este é o casamento mais bonito".

Das entrevistas que realizámos com chineses e com macaenses, assim como das discussões que sobre este tema tivemos com os párocos das igrejas estudadas, concluímos que várias razões contribuem para esta preponderância de casamentos "mistos de religião". Em primeiro lugar, a partir dos finais dos anos 70, a população chinesa de Macau integra uma quantidade percentualmente dominante de pessoas vindas recentemente da China, nascidas e criadas num período em que já não havia liberdade religiosa. Entre eles, portanto, há um menor número de baptizados. Em segundo lugar, a Igreja alterou as suas atitudes como resposta ao Concílio Vaticano II, de tal forma que o acesso ao baptismo é menos fácil e resulta de uma opção crescentemente mais pessoal. Pelo que as pessoas não são simplesmente baptizadas com o fim único de se casarem com um católico.

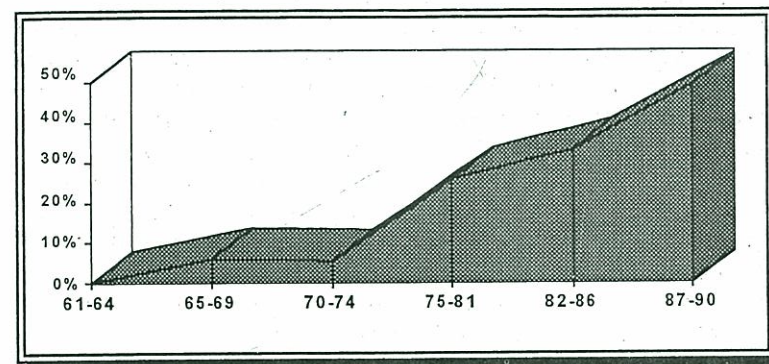



Figura 8. *Evolução das percentagens de casamentos com gentios sobre todos os casamentos que envolveram pelo menos um nubente macaense*[17].

A forma como os religiosos com os quais falámos sobre este fenómeno o abordam é afirmando que "antes havia famílias cristãs, agora já só há indivíduos cristãos". Nas palavras de um clérigo chinês, *Antigamente havia em Macau famílias católicas. Hoje, há muitos católicos e poucas famílias católicas. As razões para isto são: 1) muitos convertidos são jovens de famílias pagãs cujos pais se recusam a ser*

baptizados; 2) o irmão maior baptizado não significa que as irmãs também sejam baptizadas. Agora, como muitos recém-baptizados são sozinhos na sua família, naturalmente o seu contacto é com o mundo pagão. Verificamos também que nos últimos anos o nosso contacto com o mundo pagão é muito amigável. Não há tantos conflitos ou confrontações como nos anos 30 ou 40.

Das nossas conversas com as pessoas, e com familiares e amigos de nubentes em cujos casamentos participámos, surge outra razão provavelmente de mais peso. Com o desenvolvimento dos *mass media* e o seu impacto entre os chineses de Hong Kong e Macau divulgou-se uma moda, que considera que o casamento católico é "o casamento mais bonito". Nas telenovelas cantonenses que constituem a grande ocupação dos serões da maioria da população sinófona de Macau — macaenses e chineses — encontramos repetidamente cerimónias destas revestindo-se de enorme pompa e aparato.

Desenvolvem-se práticas matrimoniais que integram costumes tradicionais chineses com o casamento civil e ainda com o casamento cristão; realizando-se cerimónias complexas, que demoram vários dias e um considerável dispêndio de fundos e energias. Imagem central em todo este complexo é a do "casamento moderno" cujo protótipo original é, sem margem para dúvidas, o mundo imaginário das "estrelas" de televisão e cinema — o mundo fabuloso de Hollywood (ver Edwards, 1989: 135). Aliás, hoje em dia, é praticamente obrigatório que a noiva mude de vestido várias vezes durante o dia e ainda durante o banquete. Entre os vários vestidos, encontra-se por vezes um vestido tradicional chinês, mas o que nunca pode faltar é o "vestido de noiva" ocidental. Segundo as jovens chinesas com quem falámos, uma noiva que não tenha tido a oportunidade de vestir um destes sente que o seu casamento "não foi completo". Isto significa que, sempre que um dos nubentes é baptizado, o casal recorre ao capital de espectáculo que constitui uma cerimónia católica.

Esta tendência reflecte a maior modernização da sociedade chinesa de Hong Kong e Macau e a sua integração numa sociedade de consumo cujos referenciais culturais, por muito chineses que continuem a ser, são conjugados com componentes relativamente universais. Esta globalização da cultura é um factor que merece alguma referência neste contexto, pois ela favorece uma aproximação entre grupos étnicos.

Um casamento moderno — *anos 80* (*foto gentilmente cedida por Luísa Pedruco Novo*).

Esta crescente aproximação é manifestada igualmente nas formas cerimoniais que o próprio casamento assume. Para já bastará sublinhar que, pelo menos a partir dos finais da década de 70, o casamento católico, tanto no caso de ambos os nubentes serem chineses como no caso de um deles ser chinês e o outro macaense, não impede a realização de boa parte das cerimónias ligadas à tradição matrimonial chinesa — nomeadamente, o pagamento do preço da noiva e a cerimónia do chá em que se representam os novos laços de piedade filial criados pelo casamento. Como dizia um macaense da geração emergente: *São ritos que, há vinte, trinta anos, eram desprezados pelos macaenses. Desprezados! [Diziam] 'Isto não é coisa que se faça, isto é coisa de cule!' No tempo do meu pai, por exemplo, qual o macaense que se atrevia a fazer uma coisa dessas? 'O quê? O meu filho vai-se casar e eu tenho que servir à chinesa? Não senhor!' ... Mas os tempos mudaram ...*

Nos casamentos que envolvem pelo menos um nubente chinês e que são celebrados em chinês encontra-se também recentemente a adopção de formas litúrgicas que não são características da tradição lusitana. Em particular, tem-se verificado a adopção de práticas litúrgicas desenvolvidas em Taiwan e Hong Kong e que são especificamente marcadas pela tradição cultural chinesa. Por exemplo, durante a cerimónia do casamento, depois do padre ter declarado os nubentes marido e mulher, estes fazem uma vénia em direcção ao altar e depois, virando-se para a congregação, fazem vénias em direcção aos parentes do marido, num lado da sala, e aos parentes da mulher, no outro lado da sala. Outro exemplo ainda é a prática corrente da audiência dar uma salva de palmas (levantando-se mesmo, frequentemente) depois do beijo nupcial.

No decorrer da década de 80, os macaenses que se casam com chineses têm vindo a adoptar crescentemente estes costumes. Da mesma maneira, é hoje prática corrente que a celebração laica, posterior à cerimónia religiosa, adopte a forma de um jantar matrimonial chinês. A forma pela qual as celebrações decorrem em cada casamento particular resulta do processo de negociação entre as partes durante o qual são estabelecidos também o dote e o preço da noiva. No caso dos casamentos entre chineses é comum estas negociações resultarem num acordo formalmente assinado pelas partes. No caso macaense, esse acordo não é tão formalizado, mesmo quando são casamentos com chineses. Contudo, a prática macaense generalizada não

segue o padrão mais comum em Portugal do banquete ser pago pela família da noiva. Pelo contrário, ou o pai do noivo paga o banquete ou cada uma das partes se responsabiliza pelas mesas dos seus convidados. Esta responsabilidade, porém, é tornada menos onerosa pelo facto de cada convidado trazer consigo um *lai6 si6* (um envelope vermelho no qual se encontra uma soma convencionalmente estabelecida) que deverá em princípio cobrir os custos do banquete e um pouco mais para os noivos.

A informação que recolhemos sobre estas negociações foi através de terceiros, já que vimos goradas várias tentativas de obter informação directamente dos intervenientes[18]. Não é fácil aos entrevistados macaenses falar francamente a um português sobre práticas que, aos seus olhos, diminuem o seu capital de portugalidade. A adopção destas práticas, porém, não se limita a casamentos entre chineses e macaenses. Casos houve de portugueses que, desejando casar-se com uma jovem macaense, descobriram que estavam envolvidos em negociações patrimoniais que ultrapassavam largamente a simples discussão dos custos cerimoniais.

As transferências patrimoniais mais comuns são de dois tipos: o dote[19], que consiste principalmente nas jóias e vestuário que a noiva leva para casa do noivo e o preço da noiva[20] que é entregue pelo noivo ou pelos seus pais aos pais da noiva, como compensação por a haver criado. Urge, no entanto, explicitar que a evidência indirecta recolhida corrobora a afirmação unânime por parte dos entrevistados macaenses de que, quando o casamento envolve um ou uma macaense, a negociação reveste-se de aspectos menos contratuais e mais informais do que quando se trata de casamentos internos à comunidade chinesa. Obtivemos ainda informação suficientemente segura que indica que a quantia do preço da noiva nos casamentos que envolvem macaenses[21] tende a ser inferior ao praticado entre chineses.

No caso dos macaenses, cada casamento particular corresponde a um equilíbrio étnico distinto, já que a endogamia não é a norma entre os macaenses e a maior ou menor inserção em redes sociais de sociabilidade mais marcadas pela portugalidade ou mais marcadas pela vivência chinesa depende de factores puramente pessoais — aliás, o casamento é um dos momentos centrais em que cada pessoa declara e prepara as suas opções de vida. Enquanto membro de um casal que agora passa a ter uma existência colectiva, cada pessoa participa na elaboração de um novo

"projecto familiar". Pelo que não temos aqui ocasião para definir um padrão que se aplique a todos os macaenses; outrossim, temos que estabelecer os parâmetros de opção negocial que marcam as escolhas de cada interveniente.

Anteriormente às mudanças que ocorreram na década de 70, os preconceitos étnicos eram fortes e os nubentes de casamentos etnicamente mistos viam-se obrigados a realizar mais do que uma recepção. Por exemplo, um casal de macaenses que se casaram nos meados da década de 50 — ele, filho de dois macaenses e ela, filha de pai macaense e mãe chinesa — tiveram que realizar um casamento católico com um "copo de água à Ocidental" durante a tarde e um banquete chinês durante a noite do dia do casamento. A razão dada para esta opção é que, na época, *as pessoas (da comunidade lusófona) não gostavam de comida chinesa e não aceitavam ir a um restaurante chinês*, enquanto que os convidados chineses sentir-se-iam defraudados se não lhes dessem um banquete com todos os requisitos formais. Por outras palavras, a rede social chinesa na qual os nubentes estavam inseridos era incompatível com a rede social lusófona, mas foram ambas consideradas indispensáveis pelos nubentes para o novo projecto familiar que então desenhavam.

Segundo este mesmo informante, a partir dos anos 70, deixou de se fazer isso e só se dá o banquete chinês, porquanto *agora toda a gente prefere jantar chinês, porque é muito melhor*. Note-se, porém, que — dentro deste perfil genérico — os vários filhos deste casal, que se casaram na década de 80 e princípios da de 90, não optaram todos por soluções cerimoniais idênticas. Por razões de natureza individual, a sua inserção identitária no contexto da sociedade de Macau divergiu — e, correspondentemente, assim divergiram as opções por eles escolhidas nesse momento de definição e reformulação de projectos familiares que é o casamento.

CASAMENTO, PROJECTO FAMILIAR E REDES SOCIAIS

No referente a este aspecto, a nossa amostra permite-nos acesso a alguns dados que nos permitem avaliar quais os parâmetros gerais subjacentes a cada uma destas escolhas individuais; cada uma delas marcada por uma dinâmica social tanto mais complexa quanto se

refere à integração de duas pessoas que, até ao momento do casamento, se inseriam em projectos familiares distintos. Referimo-nos aos dados sobre quem é que os nubentes escolheram como padrinhos e por que língua de celebração optaram.

No caso dos padrinhos, não temos informação suficiente nos registos paroquiais para determinarmos com precisão o referencial étnico de cada interveniente. Assim, limitar-nos-emos a classificá-los segundo os nomes pelos quais são apresentados nos registos, distinguindo simplesmente entre 'P' para pessoas que têm um nome pessoal e um apelido portugueses, e 'C' para pessoas que têm um nome completo chinês ou um patronímico chinês. 'O' refere-se a membros de grupos étnicos exteriores ao Território.

Duas hipóteses de trabalho guiarão a nossa interpretação. Em primeiro lugar, propomos que pessoas que escolhem padrinhos C+C, estão a fazer uma opção que os integra mais em redes sociais chinesas; pessoas que optam por C+P/P+C, escolhem um equilíbrio entre os dois campos; e pessoas cujos padrinhos são P+P estão definitivamente viradas para o campo social lusófono.

Em segundo lugar, insistimos que, a nível individual, cada uma das escolhas é excessivamente complexa para que a partir dos nomes dos padrinhos possamos determinar o "projecto familiar" de cada casal. A nível agregado, porém, estas escolhas permitem-nos ter uma ideia geral de quais as mudanças que vão ocorrendo nas formas como os membros de cada grupo étnico gerem a sua inserção dentro da complexidade étnica da sociedade macaense. Assim, optámos por não apresentar os dados segundo os períodos mais curtos que até aqui temos vindo a preferir, mas limitamo-nos à grande cesura que identificámos até aqui entre o período anterior aos meados dos anos 70 e o período posterior — desta forma distanciar-nos-emos ainda mais do factor de desvio que constituem os percalços particulares das histórias de família particulares de cada nubente.

Uma apreciação rápida da figura 9, mostra-nos imediatamente que, como era de esperar, a maior parte dos nubentes chineses optam por padrinhos chineses (1961/1974 = 75,10%; 1975/1990 = 80,10%), sendo que uma quantia ainda representativa opta por padrinhos P+C/C+P. Esta quantia mantém-se sensivelmente igual antes e depois de 1974 (12,10% e 11,80%, respectivamente), enquanto que a opção P+P decresce significativamente no período pós-colonial (11,70% e 6,70%, respectivamente).

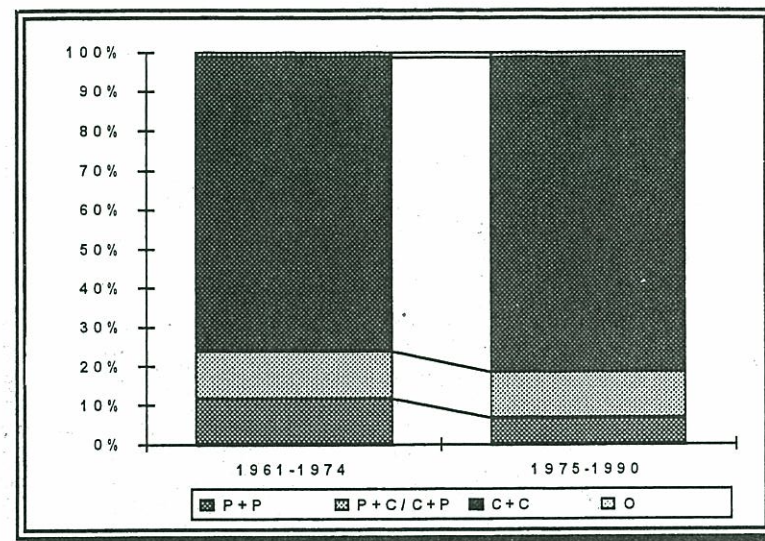



Figura 9. *Língua dos nomes dos padrinhos dos casamentos em que ambos os nubentes são chineses* [22].

Um factor importante poderá explicar a presença de pessoas de referencial étnico macaense ou português entre os padrinhos de matrimónios chineses: é prática corrente convidar o patrão ou superior hierárquico para assumir este papel. Ora, como os católicos chineses são geralmente pessoas mais abertas à comunicação com os sectores ocidentalizados da sociedade local, é de esperar que entre eles haja uma maior proporção de funcionários da administração. Quanto à opção por escolher ambos os padrinhos lusófonos, poderemos interpretá-la como uma reivindicação mais marcada de integração em redes sociais lusófonas — o que explicará porque é que, no período pós-colonial, menos pessoas recorrem a ela.

Se compararmos agora estes dados com os referentes à comunidade lusófona apresentados na figura 10, vemos que a mudança de estratégias matrimoniais ligada à cesura dos anos 70 teve efeitos muito marcados sobre os "projectos familiares" dos macaenses. Enquanto, até 1974, só 14,30% dos casais optava por escolher padrinhos P+C/C+P ou C+C (11,30% e 3%, respectivamente), este número passa a 40,30% (32,70% e 7,60%, respectivamente) no período

pós-colonial. A partir dessa data só mais ou menos metade dos casais optam por um reforçamento exclusivo de redes sociais lusófonas.

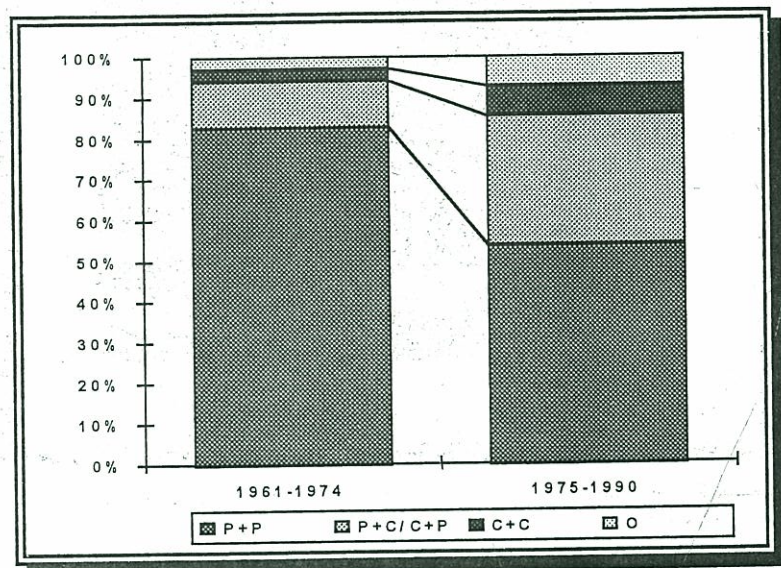



Figura 10. *Língua dos nomes dos padrinhos dos casamentos da comunidade lusófona*[23].

NOVAS DINÂMICAS DE RELAÇÃO ENTRE OS GÉNEROS

Chegados a este ponto, outros factores necessitam de ser tomados em consideração. Como resultado da modernização da sociedade de Macau, a dinâmica dos géneros alterou-se. Os antropólogos que têm estudado a sociedade chinesa parecem estar de acordo que, em todos os casos em que ocorreu desenvolvimento socioeconómico, dois processos se verificaram: por um lado, um enfraquecimento dos laços de patrilinearidade (ver Ward, 1985: 255-260); e, por outro lado, uma maior aproximação da posição relativa dos géneros. Nas páginas que se seguem tentaremos explorar algumas das formas em que estes processos afectaram tanto a sociedade macaense como a sociedade chinesa do Território.

A geração controlante e até certo ponto já a geração declinante viram uma aproximação das condições das mulheres macaenses e chi-

nesas. Esta aproximação é particularmente notória ao nível das classes médias, mas ela aplica-se à sociedade de Macau como um todo. Os dados que obtivemos para chinesas e macaenses parecem comprovar a tese mais geral de Barbara Ward segundo a qual, em situações de desenvolvimento urbano, "Eastern girls are beginning to marry later and go to work earlier" (1985: 223).

Esta tendência a casar mais tarde por parte das raparigas chinesas está associada a uma participação activa no sistema educativo. Na verdade, a partir da década de 50, as necessidades económicas e sociais da vida urbana moderna levaram a maioria dos pais a optar por integrar as suas filhas no sistema escolar (vide, para Hong Kong, Ward, 1985: 215). Entre os macaenses esta tendência é mesmo anterior, pois já no período imediatamente precedente à Guerra do Pacífico houve um número significativo de mulheres da geração declinante que frequentaram o liceu. Entre as famílias de elite macaense encontram-se mesmo senhoras da geração declinante com cursos universitários.

Os estudos de que dispomos sobre a educação em Macau, não nos permitem saber qual a percentagem de discentes femininos na população escolar. As entrevistas que tivemos com professores do Território, porém, indicam que a realidade é aproximada da de Hong Kong. Nas 22 famílias chinesas dessa colónia estudadas por Ng Chun--Hung, "não se encontrou nenhum tratamento diferencial dos filhos por relação às filhas. Os pais negam qualquer cálculo desse tipo. Os padrões de trabalho e educação também não mostram uma tendência consistente para favorecer os homens" (1988: 13).

Quanto à evolução das idades médias ao casamento femininas, recorrendo ao nosso estudo dos casamentos católicos, podemos concluir que a tendência é para aumentar e que há um paralelismo entre as mulheres chinesas e as macaenses (ver figura 11). Estes números não representam unicamente as tendências entre os católicos chineses, já que, durante estas duas décadas, 57,43% dos casamentos registados envolveram um gentio, e 98% desses gentios eram chineses.

Quanto ao acesso ao emprego, Macau segue igualmente a tendência verificada por Barbara Ward para toda a região. Enquanto que grande parte das mulheres macaenses e chinesas da geração declinante ainda estavam predominantemente ocupadas com trabalho doméstico (para as suas próprias famílias ou para outrem) ou com trabalho esporádico no sector informal da economia, a maioria das mulheres da

geração controlante desempenham já um papel profissional activo. As jovens da geração emergente, porém, foram maioritariamente educadas tendo em vista uma possível vida profissional.

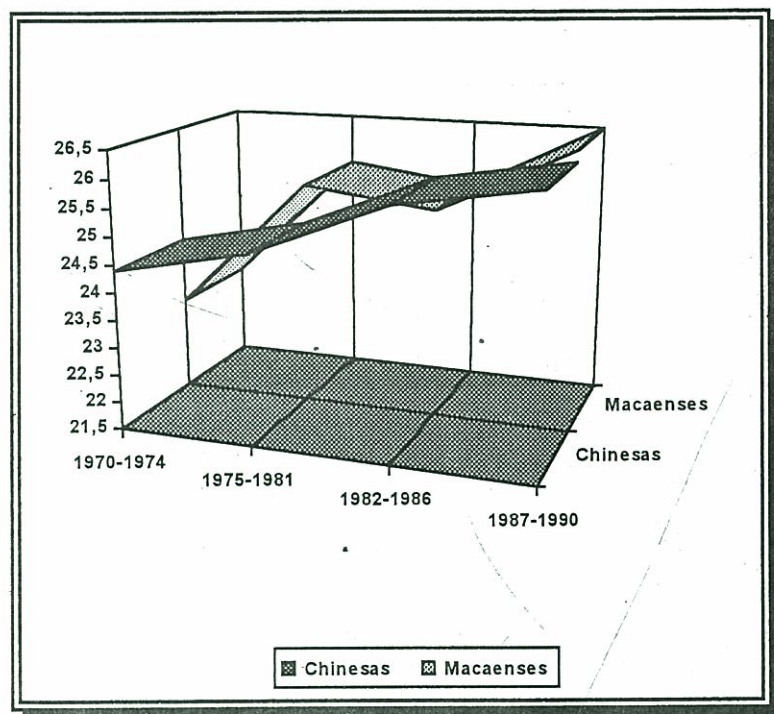



Figura 11. *Evolução da idade média das mulheres nos casamentos católicos das Igrejas de Santo António e São Lourenço, décadas de 70 e 80* [24].

No que refere às macaenses, os dados que obtivemos a partir de histórias de família dão-nos uma ideia de como terá ocorrido este processo de integração profissional das mulheres. A figura 12 refere-se a um estudo das profissões dos parentes femininos de sete entrevistados da geração declinante e sete entrevistados da geração controlante. Para cada um destes, separámos os parentes femininos que pertenciam ao nível genealógico dos pais do entrevistado, os que pertenciam ao seu próprio nível e os que pertenciam ao nível dos seus filhos. Assumindo que há em média uma diferença de 30 anos de idade entre os níveis genealógicos, podemos razoavelmente concluir que o nível genealógico dos pais da geração controlante se situa entre o nível dos pais da geração declinante e o nível dos entrevistados declinantes, enquanto que o nível dos filhos da geração declinante se situa depois do nível dos entrevistados controlantes.

O ordenamento dos níveis genealógicos na figura 12 corresponde a este presssuposto, fornecendo-nos um modelo relativamente fiável da evolução do emprego das mulheres macaenses entre o período imediatamente anterior à Guerra (correspondente ao nível dos pais da geração declinante) e a geração presentemente emergente (o nível dos filhos da geração declinante)[25].

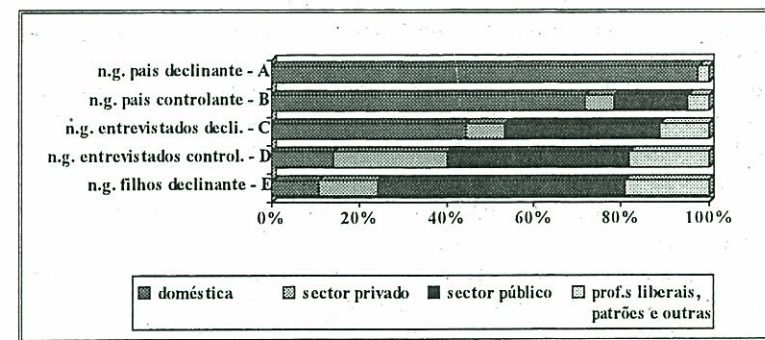



Figura 12. *Percentagens das profissões dos parentes femininos de sete entrevistados da geração declinante e de sete entrevistados da geração controlante segundo o nível genealógico*[26].

Concluímos, portanto, que 97,5% das mulheres macaenses do nível A, que entraram na vida adulta nas décadas de 20 e 30 (e que agora teriam 80 a 100 anos de idade), fizeram a sua vida como domésticas. Mas encontramos já algumas que, pertencendo a famílias abastadas, tiveram profissões liberais ou foram donas de pequenos negócios. Neste nível nenhuma das parentes dos catorze entrevistados era empregada por conta de outrem.

As macaenses do nível B, que em 1991 tinham 65 a 79 anos, começaram a sua vida adulta já depois da Guerra. 71,4% delas ainda são domésticas, mas começamos já a ver um crescimento de pessoas

empregadas pela administração — essencialmente como resposta ao lento início da modernização desta nos anos 50 e 60. Estas tendências são reforçadas no nível C (mulheres que tinham 50 a 70 anos em 1991). Já só 44,4% delas é que se limitaram à vida doméstica. Cresceu o número de profissionais liberais e de donas de comércios (para 11,1%) e cresceu o número de pessoas empregadas pela administração (35,8%).

A passagem para as mulheres que hoje têm 20 a 50 anos — níveis D e E — é, contudo, a mais marcante. As domésticas já só correspondem a 14% e 10,8%, respectivamente. Trata-se de mulheres que acompanharam o surto de desenvolvimento da administração nos anos 80 (42% e 56,8%, respectivamente, são empregadas pelo sector público). Estes dados mostram bem como os macaenses conseguiram manter o seu monopólio na administração, apesar da mudança das últimas décadas. Mas aumentam também as empregadas no sector privado. A tendência atrás referida para as pessoas tirarem reformas antecipadas do sector público e passarem ao sector privado, talvez explique porque é que o nível D tem mais membros no sector privado que o nível E (26% e 13,5%, respectivamente).

Uma outra tendência sobre a qual os macaenses estão muito conscientes é a diminuição no número de filhos que tem um casal. Não nos pareceu que os dados recolhidos através das histórias de família fossem suficientemente fiáveis neste aspecto para os apresentarmos aqui[27]. No entanto, no período anterior à Guerra, as famílias macaenses tendiam a ser muito grandes, particularmente entre a elite. Era frequente uma mãe criar dez a doze filhos. Entre os macaenses da geração declinante o número de filhos de um casal foi severamente reduzido. Famílias de 5 a 6 filhos são comuns, mas o projecto de educar dez a doze filhos deixa de ser viável. Entre a geração controlante, porém, um casal com quatro filhos é já uma excepção. Poucos são os casais que têm mais do que dois filhos.

Estas mudanças que temos vindo a identificar estão integradas; não são factores de mudança independentes. Aliás, elas estão claramente identificadas com a condição de classe média que caracteriza os macaenses. Recorremos, mais uma vez, às palavras de Barbara Ward para classificar este processo: "Where the women of the poorest classes work from necessity, those of the next higher income groups tend to stay at home, partly because domestic work demands their presence, partly because social prestige for their families may depend

upon their being different in this respect from the poor. The upper strata who can afford to give their girls both education and freedom from domestic tasks can also afford to ignore this particular badge of social prestige" (1985: 222–223). Tudo indica que entre a classe média chinesa um processo semelhante se esteja a verificar.

Ainda por relação às mulheres macaenses da geração controlante e da emergente, um outro facto da maior importância foi a liberalização do divórcio. Enquanto que a geração declinante estava fortemente presa aos valores da Igreja Católica e da ideologia política dominante no império colonial português da época, a geração controlante teve já acesso ao divórcio legal. A vulgarização do divórcio entre esta última geração, significa também que muitas das situações de concubinato e de bigamia informal que caracterizaram as vidas matrimoniais de muitos dos homens da geração declinante não se verificaram na geração seguinte. Ao mesmo tempo, as mulheres que hoje recusam essas situações, através do divórcio, estão muito melhor protegidas para o fazerem devido ao acesso que têm ao mercado de trabalho.

Uma senhora portuguesa que se casou com um macaense, tendo chegado ao Território nos finais dos anos 60, dizia-nos em tom crítico: *Quando eu cá cheguei em 19xx eu costumava dizer com horror, "Não saio à rua que não saiba de mais um casal em que o homem tem mais outra mulher." Só que ele tinha muitas, mas cumpria os deveres da casa e, portanto, isso não se notava, ele não falhava aos filhos. Ele podia falhar à mulher mas aos filhos não e ela, por vergonha, por pudor, por formação, mantinha-se em casa submissa e triste. O mais que ela fazia era ir aos lanches, aos chás das senhoras e, portanto, havia uma sociedade das senhoras — quando eu cá cheguei — e uma sociedade dos cavalheiros. [...] Não havia falta de espírito de família em casa. Os homens lá se governavam. Faziam a passagem do ano até à meia noite num sítio e da meia noite em diante noutro. Sei lá como é que eles faziam, mas estavam em todo o lugar. E, de facto, aparentava-se um respeito que, sendo só de mostras, não prejudicava os filhos.*

Esta mesma senhora insiste que, depois da cesura dos anos 70, o modelo de bigamia que acabamos de ver descrito foi completamente abandonado. Permitindo às mulheres uma maior liberdade de movimento, o divórcio e recasamento vêm também dar azo a novos tipos de relações. Nas palavras de uma professora da escola secundária, *é tão livre esta maneira de viver, que parece que recebeu um estatuto de*

naturalidade. No sábado recebi aqui uns encarregados de educação. A senhora apresenta-se como mãe de uma criatura de uma turma minha. Disse, "Eu sou mãe de Fulana-de-tal." E atrás vem um cavalheiro que diz assim, "Eu não sou pai, mas vivo com a mãe, posso entrar?" Pronto! E eu, nunca me tinha acontecido assim tão de caras uma situação ... Mas disse ao senhor que sim. [...] Ele pareceu-me muito interessado na garota e até achei que era mais humano que a mãe, em relação à filha.

Também entre a classe média chinesa a mulher começa a ter uma maior independência por relação ao pai e ao marido. Clara evidência da importância destas alterações pode ser encontrada no âmbito das práticas matrimoniais, nomeadamente no processo de negociação das transferências patrimoniais (o dote e o preço da noiva). A liberdade para uma mulher contrair matrimónio segundo as suas escolhas pessoais, sem para tal ser forçada a cortar laços com a sua família, é crescentemente reconhecida. Tornou-se pouco frequente entre a classe média chinesa serem os pais dos noivos a arranjar o casamento e a negociar a natureza e volume das transferências patrimoniais sem a participação activa destes. São os próprios noivos que manifestam a sua intenção de contrair matrimónio, sendo partes importantes envolvidas nas negociações patrimoniais. No caso de casamentos que envolvem macaenses, podemos estimar que em mais ou menos um quarto dos casamentos as negociações conducentes às transferências patrimoniais foram feitas unicamente pelo casal, tendo os pais sido posteriormente informados. A situação em que o casamento dispensa toda e qualquer transferência patrimonial, contudo, continua a ser infrequente entre chineses e até entre macaenses — se bem que, como vimos, entre estes últimos as negociações se revistam de maior informalidade e os montantes sejam bastante menos importantes.

Parte da razão para esta continuada disparidade étnica pode ser encontrada na diferença ainda existente entre sistemas de herança. Não nos foi possível realizar estudos de caso detalhados de herança em famílias macaenses. A resposta que os informantes dão à pergunta sobre se há ou não preferência masculina é negativa. Segundo eles, os macaenses seguem o processo considerado como caracteristicamente europeu de dividir a propriedade igualmente entre os filhos de ambos os géneros. Contudo, em função de casos particularmente conflituosos de herança, que nos foram relatados de forma muito sumária pelos

interessados, ficámos com a distinta impressão que há alguma interpenetração com os valores chineses; sendo as filhas prejudicadas e havendo tendência a beneficiar um filho, considerado como o herdeiro principal — geralmente o mais velho.

Esta última prática tem uma correspondência a nível terminológico, já que o irmão mais velho é normalmente chamado *Mano* pelos outros, sem que o chamamento seja recíproco. Esta designação de senioridade é mesmo adoptada por terceiros. Alguns indivíduos macaenses são conhecidos pelos seus companheiros de idade como "o Mano Siqueira" ou "o Mano Rodrigues". Segundo os informantes, a institucionalização deste papel de autoridade fraterna ocorre com mais peso em situações em que o pai está morto ou ausente durante a infância dos irmãos mais novos. Curiosamente, também a irmã mais velha, quando é ela e não um irmão quem assume um papel de autoridade por virtude das condições particulares daquela família, pode ser conhecida como *Mana*.

No que se refere à família chinesa em Macau, tivemos acesso a dados judiciais que sugerem fortemente que as filhas continuam geralmente a não ser contempladas nas heranças paternas. Contrariamente ao que ocorre em Portugal, a figura legal do Inventário Facultativo é frequentemente usada por chineses de Macau, mesmo em casos em que não há discórdia entre os herdeiros e apesar do recurso à Justiça continuar a ser considerado noutras situações como resultando numa "perda de face" dos intervenientes.

Um estudo preliminar de 85 inventários facultativos relativos a 1990/1992, indica tratar-se em quase todos os 55 casos em que há herdeiros de ambos os sexos, de formas de legalizar partilhas contrárias ao espírito do Código Civil português, excluindo as co-herdeiras femininas[28]. À excessão de situações em que a mãe dos restantes herdeiros é co-herdeira (e em que, portanto, à sua morte a questão volta a levantar-se), as mulheres são normalmente contempladas não com propriedade mas com tornas em dinheiro que elas declaram invariavelmente já ter recebido. Em três casos em que tal não ocorre, surgindo evidência no decorrer do processo de que realmente estamos perante um litígio entre as partes, as mulheres em questão são pessoas de um nível sócio-educacional elevado, residentes em Hong Kong ou Macau de longa data. Pessoas, portanto, que dão claros sinais de se terem integrado em sistemas de valores mais cosmopolitas do que os da restante população.

O que estes indicadores parecem sugerir é que, se bem que tenha ocorrido uma aproximação entre a condição feminina chinesa de classe média e a condição feminina macaense, marcantes diferenças persistem. Em particular, podemos apontar para a sobrevivência de uma lógica de sucessão e cooperação agnática entre os chineses. Se bem que as fortes patrilinhagens tão características da sociedade tradicional cantonense, descritas por Maurice Freedman (1958), não tenham mais lugar numa cidade moderna como Macau[29], a patrilinearidade sobrevive sob outra forma mais discreta. As mulheres continuam a ser excluídas da herança paterna, o casamento continua a envolver uma compensação patrimonial sobre a transferência dos direitos sobre essa mulher, a residência pós-matrimonial tende a ser patrilocal ou patrivicinal e os avós estão muito mais envolvidos na criação dos netos agnáticos que dos netos uterinos. Convém ainda lembrarmo-nos que é frequente entre a alta classe média chinesa, um homem ter várias mulheres. Estas não coabitam nem têm estatuto de concubinas, sendo instaladas em agregados domésticos independentes. Para além disso, os seus filhos são normalmente legitimados pelo pai, sendo frequentemente tratados como filhos de pleno direito sem qualquer estigma.

Dito isto, é importante voltar a sublinhar que o acesso feminino ao trabalho remunerado e ao ensino, alteraram largamente a dinâmica dos géneros. Uma mulher profissional tem uma individuação e nomeação que não eram acessíveis às mulheres da sociedade chinesa tradicional que, no momento do casamento, "entram num mundo em que elas existem só por relação a outrem" (R. Waston, 1986: 626). A mulher que tem um rendimento próprio sente obrigação de contribuir economicamente para o bem estar dos seus pais. Mesmo quando estes receberam preço da noiva por ela, é frequente ela continuar a entregar-lhes regularmente presentes em dinheiro que demonstram a sua piedade filial. Estes presentes poderão, porventura, ser menores do que os que eles recebem dos filhos. Contudo a educação que eles deram à sua filha não foi em vão.

A principal diferença por relação à situação tradicional é que o forte pendor agnático não se verifica hoje no âmbito de unidades residenciais patriarcais do tipo *joint family* (isto é, em que os irmãos casados coabitam com os pais). Tal como no Japão descrito por Walter Edwards no seu estudo das cerimónias matrimoniais modernas (1989: 143-145), a unidade marido/mulher vem assumir o papel que era tradi-

cionalmente atribuído às casas patriarcais. Segundo o modelo duplo da família tradicional chinesa proposto por Freedman (1979), as mulheres das classes desprestigiadas sempre tiveram maior poder familiar. Mesmo tomando este facto em conta, a diferença é marcante, pois as novas mulheres casadas chinesas de Macau não só vivem normalmente em contextos residenciais neolocais mas também detêm poder económico e prestígio próprios. Crescentemente, os casais que realizam a cerimónia do chá perante os sogros, marcando a subordinação da noiva à sogra, vão em seguida viver num apartamento em que a mulher é a única dona de casa. Dependendo do capital socio-educacional desta mulher e ainda do seu sucesso profissional, a relação de forças interna ao próprio casal acaba por afectar as relações agnáticas mais alargadas.

Esta nova condição da mulher chinesa vem permitir o surgimento de novos padrões de casamento interétnico menos marcados por uma assimetria de *status*. Falando do que acontece a uma mulher macaense quando se casa com um chinês, um informante da geração emergente insistia: *Isso depende, depende de que palavra aquela mulher tem a dizer dentro daquela família. Por exemplo, a minha cunhada* [irmã da mulher] *está casada com um chinês. O filho não fala nem uma palavra de português, está numa escola chinesa e nem sequer tem um nome português. Outra cunhada* [também irmã da mulher] *está casada com um chinês também, todos os seus filhos têm nome português* [para além do chinês]. *Só que, prontos, andam na escola chinesa. Porquê, porque ali também manda ela. Depois depende da própria instrução da pessoa. Se essa mulher tem estudos secundários é provável que os filhos vão estudar nas escolas portuguesas. Porque pode mostrar à família qual a utilidade do português.*

Falando ainda desta segunda cunhada, o mesmo informante macaense mostrava que a própria socialização das crianças está ligada a esta nova disponibilidade de intercâmbio étnico, por um lado, e ao novo papel na sociedade chinesa da mulher educada, por outro lado. *O meu cunhado é chinês, é taoista. Tem lá o* San4 Toi2, *o altar, com aquelas divindades todas lá em casa. A minha cunhada admite aquilo. É católica. Não vai à missa, mas é católica. Tem aquilo tudo limpo, trata muito bem do altar, tudo mais. Perfeito. Mas não liga. O filho segue a religião do pai, a filha é católica.*

Em suma, os fenómenos que temos vindo a apontar deram azo a uma nova relação entre a condição feminina e a dinâmica das relações

interétnicas. As mulheres chinesas têm uma nova liberdade de movimento por relação à ordem familiar patriarcal, permitindo-lhes menor necessidade de sujeição a lógicas de reprodução étnica. A relativa independência socioeconómica de uma mulher com uma profissão remunerada, e por vezes até prestigiada, acompanha o abandono por parte da sociedade chinesa da identificação entre casamentos interétnicos e despromoção social feminina. A aceitação por parte dos macaenses dos comportamentos cerimoniais da comunidade chinesa, resultante da relativa perda de importância do capital de portugalidade, vem ainda contribuir para uma redução da natureza assimétrica do casamento interétnico. Nas últimas duas décadas, portanto, em que o casamento interétnico é crescentemente um casamento interno à classe média entre dois cônjuges com estatutos sociais igualmente prestigiados, deixou também de haver uma distinção clara e estanque entre o contexto matrimonial de reprodução e o de produção.

CONCLUSÃO

Os dados que apresentámos neste capítulo demonstram que as práticas matrimoniais macaenses se alteraram consideravelmente no período que seguiu a instalação da ordem socio-política pós-colonial que hoje se vive em Macau. A partir da cesura dos anos 70, a geração controlante, confrontada com um novo Macau, realizou um processo de profunda alteração. A geração emergente vem aprofundar esta mudança. O contexto matrimonial de produção que até então vigorava era marcado por duas assimetrias: de género (com os lusófonos como cônjuge masculino) e de estatuto socioeconómico (sendo as mulheres chinesas normalmente oriundas de estratos sociais menos privilegiados). Com os casamentos da geração emergente estas assimetrias diluem-se, chegando ao quase total desaparecimento. Verifica-se o surgir de novas disposições de aliança. O capital que está a ser reforçado não é já essencialmente o de portugalidade, mas antes o de comunicação interétnica. A geração emergente macaense e a geração emergente da classe média chinesa aliam-se. Reduzida a este ponto a assimetria, a própria diferença entre contexto matrimonial de produção e contexto matrimonial de reprodução, que desempenhava um papel tão central na estratificação interna da comunidade macaense, virá a perder a sua relevância nas gerações vindouras.

NOTAS

[1] O material recolhido foi publicado no *Relatório Descritivo sobre o Casamento Católico em Macau* (João de Pina Cabral, ICM, 1991). Tomamos esta oportunidade para agradecer à Eng.ª Dulce Fonseca, ao Dr. Leong Song Lit e a Leong Heng Cheong pelo generoso apoio que nos deram na realização deste estudo.

[2] Convém ainda notar que uma das razões porque decidimos não fazer um estudo descritivo das naturalidades é que fomos informados de que era frequente entre as pessoas chinesas que nasceram antes do anos 50 indicar como naturalidade não o local de nascimento mas o local de origem ancestral.

[3] Haverá entre eles descendentes dos *coolies* que foram mandados para estes dois locais na segunda metade do século passado a partir de Macau? Ver P. M. Teixeira, 1976.

[4] Durante o período da Revolução Cultural, até aos meados dos anos 70, as cópias destes registos foram enviadas para Portugal. Não pudemos estabelecer qual o destino dessas cópias. Nós consultámos os originais existentes nas sacristias das igrejas. Tomamos aqui a oportunidade para agradecer aos párocos (Cónego Dino Parra e Cónego Cláudio Ló) e ao Bispo de Macau (D. Domingos Lam) pelo gentil apoio que nos forneceram.

[5] Entre 1961 e 1964, só 10% dos casamentos na nossa amostra correspondem a dois nubentes de etnia chinesa; entre 1965 e 1969, esta percentagem sobe já para 48,5%. Durante a conturbada década de 70, ela vai continuar a subir (1975/1981 — 70,6%). Mas, na década de 80, a percentagem de casamentos entre macaenses e chineses sobe, pelo que a percentagem de casamentos entre chineses desce (1987/1990 — 59,7%).

[6] Quando surgiram dúvidas sobre a língua de celebração, optámos por excluir esses casos dos quadros referentes à língua de celebração.

[7] Nota-se uma diferença entre as duas igrejas estudadas. Em Santo António os nubentes tendem a pertencer a estratos socioeconómicos menos elevados que os de São Lourenço. Assim, nesta última paróquia é mais frequente encontrarem-se casamentos com oficiais, enquanto que na anterior os casamentos tendem a ser mais com soldados ou guardas.

[8] 46,9% entre chineses e 48,35% envolvendo nubente lusófono.

[9] Não nos referimos à comunidade católica chinesa propositadamente pois, como veremos mais adiante, grande parte dos casamentos entre chineses ou entre chineses e macaenses em que um dos membros é gentio não correspondem a uma opção de vida católica, outrossim a um desejo de simbolizar o casamento de uma forma "moderna" mas "bonita" — expressões recorrentemente utilizadas.

[10] Percentagem de tipo sobre totais de casamentos em que pelo menos um membro pertencia à comunidade lusófona. Ver *Relatório Descritivo*... para os dados originais. M = macaense (*to2 saang1*); C= chinês; P = português. Em X+X, primeiro cônjuge masculino, segundo cônjuge feminino. Excluímos destes totais os casamentos em que pelo menos um dos cônjuges pertence a um grupo étnico externo ao Território.

[11] Ver *Relatório Descritivo*... para os dados originais. Percentagens para cada período sobre totais dos casamentos que envolvem pelo menos um membro da comunidade lusófona.

[12] É de assinalar que uma das razões pelas quais estes casamentos não surgem na nossa amostra é que correspondem frequentemente a pessoas com uma visão laica da vida que preferem o casamento civil ou até ligações maritais não-formalizadas.

[13] Os dados recolhidos nos meados da década de 80 pelo grupo de antropólogos físicos dirigido por François Raveau, confirmam amplamente estas afirmações: "Dir-se-ia [...] que a estrutura dos casamentos mistos evolui em função do tempo segundo duas tendências: cada vez menos endogamia no grupo mestiço e mais homens chineses a casarem-se com euroasianas e portuguesas." (Scheid, 1987: 147)

[14] Ver *Relatório Descritivo...* para os dados originais. Percentagens sobre totais de casamentos entre chineses e macaenses em cada um dos cinco períodos que identificámos.

[15] Usamos aqui "gentio" unicamente no sentido mais estrito da palavra, como sinónimo de "pessoa não – cristã".

[16] Ver *Relatório Descritivo ...* para os dados originais. Este gráfico representa a percentagem dos casamentos em que tanto o nubente baptizado como o nubente gentio eram chineses sobre o total de casamentos em que ambos os nubentes são chineses.

[17] Ver "Relatório Descritivo..." para os dados originais. Este gráfico representa as percentagens de casamentos em que o nubente baptizado era macaense e o nubente gentio era chinês sobre todos os casamentos em que pelo menos um dos nubentes era macaense. Excluíram-se casos em que o nubente gentio era não-chinês pois não só os números representados eram pouco significativos (14 na amostra total) como a eles se aplicam lógicas étnicas distintas das prioritárias em Macau e ainda distintas entre si.

[18] Estamos gratos a Nuno Fernandes Pereira pela sua ajuda na recolha desta informação.

[19] Cant. *ga3 jong1,* se bem que a expressão *tai2 gei2* também seja usada. Na literatura legal portuguesa é usual referir estes bens pela curiosa transcrição de *Tái-Ki* (ver Decreto–Real de 17 de Junho de 1909 "Regulando os direitos e obrigações dos chins de Macau com relação a alguns usos e costumes", *Boletim Oficial de Macau,* 31 de Julho de 1909).

[20] Cant. *ping3 lai5, lai5 gam1* ou *ping3 gam1.*

[21] Em 1990/1991, entre 10 000 patacas e 20 000 patacas sensivelmente.

[22] Ver *Relatório Descritivo...* para os dados originais. Na categoria O (Outros) incluímos tanto padrinhos cujo nome indica uma origem étnica exterior ao Território, como ainda casos em que não foi possível decifrar a identidade étnica do padrinho.

[23] Isto é, em que pelo menos um dos cônjuges é macaense ou português. Ver *Relatório Descritivo...* para os dados. Na categoria O (Outros) incluímos tanto padrinhos cujo nome indica uma origem étnica exterior ao Território, como ainda casos em que não foi possível decifrar a identidade étnica do padrinho.

[24] Excluímos os dados para a década de 60, porque as idades médias obtidas para mulheres chinesas não eram representativas, havendo um excessivamente elevado número de casamentos que eram confirmações oficiais de situações de mancebia de longo prazo.

[25] Não obtivemos dados para o nível dos filhos da geração controlante porque excluímos as estudantes deste estudo, e todas as parentes dos entrevistados controlantes deste nível genealógico eram estudantes.

[26] Os números correspondentes a esta figura (ver apêndice II) foram obtidos a partir das histórias de família de sete informantes macaenses da geração declinante e de sete da geração controlante. Em cada caso recolheu-se a informação que o entrevistado forneceu relativa aos membros femininos da sua genealogia, separando-os segundo se pertenciam ao nível genealógico do entrevistado, ao nível superior ou ao nível inferior. Excluíram-se pessoas residentes fora de Macau e Hong Kong, colaterais muito distantes (sobretudo quando relacionados através de uniões não oficializadas) e estudantes. Incluíram-se afins de primeiro grau, mesmo quando houve divórcio e segundo casamento, assim como a própria entrevistada nos quatro casos em que eram mulheres. As categorias 'sector público' e 'sector privado' incluem as pessoas que trabalham por conta de outrem na administração ou fora dela, respectivamente, não tendo sido considerado o grau de escolaridade.

[27] Os dados em causa são excessivamente díspares. Os informantes são relativamente pouco consistentes sobre o número de sobrinhos que têm — sobretudo os que nasceram já fora de Macau. Mas a razão principal é a complexidade dos arranjos familiares que resultam de relações extra-matrimoniais. Em certos casos, estas eram de longa duração e reconhecidas pelo público em geral; noutros casos eram menos conhecidas. Enquanto entrevistadores, estamos certos que muitos casos não nos foram relatados. Outra situação é a da adopção pelo eventual marido de filhos da mulher anteriores ao casamento. A paternidade legal destas crianças é do marido e, por vezes, também é a paternidade carnal. A avaliação desta última, porém, está sempre sujeita a manipulação, por parte dos interessados ou por parte de quem deseja reduzir-lhes ou aumentar-lhes o prestígio.

[28] Estamos gratos a José Maria Moreira da Silva pela permissão de utilizar os dados do seu interessante estudo manuscrito "Perplexidades do Direito Sucessório praticado em Macau".

[29] Apesar de existirem associações de clã, estas são relativamente pouco importantes se tomarmos em conta o número de pessoas que elas abarcam.

CAPÍTULO VI
O CONFRONTO COM O ALEATÓRIO: IDENTIDADE PESSOAL E AMBIGUIDADE ÉTNICA

Neste capítulo estudaremos a relação entre a identidade pessoal e a identidade étnica partindo de uma perspectiva que vê a cultura, nas palavras de P. Steven Sangren, como "a dialectically unified process of self and collective production" (1991:80). Dois temas serão aqui aprofundados: em primeiro lugar, os problemas linguísticos que confrontam uma comunidade poliglota; em segundo lugar, a complexidade das prácticas de nomeação pessoal num contexto multiétnico.

Quanto ao primeiro tema, discutiremos as mudanças nas atitudes linguísticas macaenses que ocorreram no período posterior à cesura dos anos 70. Estas alterações ocorreram em concomitância com o surgimento de uma forma de sincretismo cultural que concede maior peso à influência da cultura de massas chinesa de Hong Kong.

Quanto aos sistemas de nomeação pessoal, desenvolveremos a tese de que a negociação da atribuição e uso do nome pessoal funciona não só como forma de situar a pessoa e de realizar intenções pessoais estratégicas, mas também como maneira de definir constantemente o sistema ou sistemas socioculturais envolvidos. (ver Herzfeld, 1982: 288). A condição marginal em que se encontra o indivíduo macaense, por um lado, concede-lhe um maior leque de escolhas identitárias do que seria possível em contextos de menor ambiguidade sociocultural, mas por outro lado essa mesma condição tende a reduzir a legitimidade das suas opções identitárias.

ETNICIDADE E AMBIGUIDADE: A ESCOLHA PESSOAL COMO ALEATÓRIA

Perante situações muito semelhantes, as opções identitárias de cada pessoa podem ser radicalmente diferentes. Por exemplo, Suzana Hong é uma adolescente, estudante da Escola Comercial de ensino português, filha e neta de chineses nascidos em Macau. No princípio do 9.º ano escolar afirmou num inquérito distribuído pela professora não saber porque é que a enviaram para uma escola portuguesa. Mais tarde nesse mesmo ano, quando tem que escrever um ensaio sobre *Os Lusíadas* diz: *Por isso Camões é um herói das poesias, é um deus de poesia que introduziu a cultura para a pátria. Mas, todas as pessoas precisam de caminhar para um fim. Camões morreu e nós, os portugueses nunca, nunca esquecemos, que o Dia de Portugal é equivalente à memorização da morte de Luís de Camões.* Nós não sabemos quais serão as opções identitárias de Suzana na sua vida adulta e reconhecemos a profunda influência cultural chinesa implícita na qualificação de Camões como o "deus da poesia", fundador da "cultura"[1] . Contudo, conhecemos outras pessoas com um enquadramento étnico semelhante ao seu que, como resultado da escolarização portuguesa, optaram por uma identidade macaense. Suzana poderá ou não vir a ser um destes casos.

A natureza pessoal desta opção torna-se particularmente evidente se compararmos o ensaio de Suzana com o de Emília, uma colega de turma sua, cujos pais são igualmente chineses. Emília diz o seguinte a propósito de *Os Lusíadas*: *Para mim, eu encontrei dificuldades quando lia. Não só a gramática, também as palavras. Porque como eu não domino bem o português e há também muitas palavras arcaicas. Assim, muitas vezes, eu lia muitas vezes para perceber o conteúdo. Isto valeu a pena, porque, após a explicação da professora, eu fiquei a perceber melhor o poema. Por outro lado, para um estrangeiro, desconhecido da cultura portuguesa, é melhor ler os Lusíadas para obter conhecimentos nítidos e mais profundos sobre a cultura portuguesa e também a sua história. Espero que um dia, eu possa ler o poema inteiro e perceber tudo.* Confrontadas com os mesmos dados, estas duas jovens optaram por posicionamentos distintos por razões que só o seu passado pessoal e psicológico poderá determinar.

Esta relativa liberdade de opção pessoal identitária, que é característica de meios multiétnicos como Macau, traz consigo o pesado

fardo da ambiguidade identitária. O macaense, tanto por relação a um chinês como a um português da República, é uma pessoa que possui um número considerável dos atributos que o qualificariam como membro de pleno direito de qualquer um dos meios sociais em causa. Por um lado, em termos culturais, ele fala a língua, tem um nome nessa língua, conhece e aprecia as práticas alimentares que acompanham o intercâmbio social, está familiarizado com as etiquetas e as principais referências culturais, etc.; por outro lado, de um ponto de vista fenotípico, é frequentemente difícil situar etnicamente um macaense simplesmente através da sua aparência física.

No entanto, ao mesmo tempo, em confronto com um chinês ou um português vindo da República há pouco tempo[2], esta pessoa transporta sinais de diferença que o identificam como sendo um estranho ao universo étnico do interlocutor, ou melhor — o que pode criar ainda maior ambiguidade — situa-se nas margens desse universo de reconhecimento étnico. Se tomarmos em conta com a existência de preconceito étnico, tanto por parte dos chineses para com os europeus como vice-versa, apercebemo-nos que esta situação de ambiguidade conduz potencialmente a uma dinâmica de incerteza pessoal. Como diz Erving Goffman, "Mixed social situations make for anxious unanchored interaction" (1963:29).

Por sua vez, esta ambiguidade dá azo ao que chamamos uma dinâmica do desprezo: confrontada com a incerteza identitária num contexto marcado pelo preconceito étnico (que pode ou não ser dirigido contra si) a pessoa tenta reduzir o risco, transferindo esse preconceito para outrem. Assim se gera a tendência a uma *estratificação auto-destrutiva* (Goffman, 1963: 131) que podemos identificar tão claramente em certos momentos da história macaense. Esta discriminação funciona segundo vários eixos, e tratando-se de uma comunidade relativamente pequena, está baseada numa familiariedade interpessoal de longo prazo, pelo que ninguém está completamente excluído dela. O snobismo que, há uns vinte anos atrás, estava ligado por exemplo ao posicionamento das barracas de praia no Porto Exterior ou à limitação de entradas para membro em certos clubes, deixou marcas profundas em muitos dos entrevistados que, na época, detinham menos capital de portugalidade ou eram menos ricos ou menos qualificados educacionalmente. Essas praias já não existem, esses clubes há muito que deixaram de ser predominantemente macaenses. Para quem, como nós, chegou a Macau depois da cesura dos anos 70, as queixas que ou-

víamos de pessoas que transportam consigo o estigma dessas humilhações antigas deixaram-nos inicialmente profundamente surpreendidos.

O PLURILINGUISMO VISTO NA LONGA DURAÇÃO

Julgando pelas informações que podemos retirar da literatura assim como das entrevistas que fizemos a informantes mais idosos, os macaenses viveram, pelo menos desde os princípios do século passado, num universo plurilinguístico em que a sua capacidade de comunicar em vários idiomas constituía um trunfo economicamente valioso, enquanto que, pelo contrário, a incapacidade da maioria deles de controlar completamente qualquer um desses idiomas era uma fonte insuperável de discriminação e preconceito.

Veja-se quão violento era o preconceito durante o período áureo da ideologia colonial em Macau no seguinte comentário de Camilo Pessanha a propósito de um colega seu, advogado macaense: *Ele também já tinha ouvido dizer que eu de línguas apenas sei o português o bastante para me fazer entender, e que ele, por tal sinal, não sabe, porque fala nhom, uma coisa que aqui se fala e que é a língua de preto* (1988: 77).

Nessa altura, em que o patoá ainda era a língua veicular doméstica, eram essencialmente os homens que se confrontavam com a necessidade de aprender a comunicar em português e inglês — sendo de presumir que o controlo do cantonense falado fosse já na altura difundido. Com o colapso do patoá, ainda durante o período colonial, e particularmente no entre-Guerras, o português começa a tornar-se a língua identitária para os macaenses residentes no Território e muito particularmente para os que tinham perspectivas de vir a integrar o aparelho administrativo.

Na época, no entanto, a comunidade de euro-asiáticos de raiz portuguesa estava espalhada por todas as zonas da China onde decorressem operações comerciais com o Ocidente. Havia largas comunidades em Hong Kong e Xangai. Mesmo em Tienjin viviam macaenses. No período da Guerra, todos os que puderam, refugiaram-se em Macau. A comunidade de Hong Kong, porém, reconstituiu-se rapidamente mal terminaram as hostilidades. Para estes, o trilinguismo era a norma dominante.

Sigamos a conversa de duas informantes da geração declinante, nascidas durante a segunda década do século e agora residentes em Lisboa:

— *São macaenses que viviam em Xangai e em Hong Kong, só que os de Macau falavam português e os de Hong Kong e de Xangai não falavam. Diziam umas palavras em português e outras em inglês, misturavam o português e o inglês para se fazer compreender. E o português, com um sotaque muito à patoá — que nós chamamos patoá que é parecido ao brasileiro, é português antigo.*

— *A influência inglesa era muito forte, porque Hong Kong e Macau é só umas horas de viagem, não é? Tudo que era bom dos ingleses (vinha de lá).*

— *(Em criança) já era só as velhotas que falavam.*

— *Agora as crianças pequeninas lá, falam chinês e falam português estropeado, que não é bem patoá.*

— *Patoá é uma coisa e português mal falado é outra coisa, porque o patoá é até muito giro. Nós, então, fazíamos uma coisa, no nosso tempo* [refere-se aos anos que precedem a Segunda Grande Guerra]. *No Carnaval, havia sempre teatro em patoá. Rapazes de Liceu, alguns já formados, voltavam, mas faziam sempre o teatro em patoá, que era muito engraçado.*

Nos finais do século passado, o crescente desenvolvimento do mundo comercial associado às comunidades estrangeiras estabelecidas na costa chinesa, assim como a organização de uma administração colonial portuguesa em Macau, vieram trazer novas necessidades educacionais. Para os macaenses, o capital escolar era crescentemente um factor indispensável para a sua sobrevivência como elite de intermediários. As famílias mais abastadas estavam em condições de enviar os seus filhos estudar em Portugal ou, como se passou com um bom número de pessoas advindas de famílias prestigiadas, para a costa Oeste dos E.U.A. Os restantes estavam dependentes de Goa, até para o ensino secundário.

Nos meios macaenses sentiu-se uma crescente necessidade de organizar o ensino secundário em Macau, em particular de fundar uma escola especificamente virada para formar pessoas que pudessem assumir os papéis intermediários da administração portuguesa local, ou ainda do mundo comercial dos *compradores* de Hong Kong e Xangai. O estabelecimento da Associação Promotora da Instrução dos Macaenses (APIM), em 1870, é um momento importante para a comunida-

de. Trata-se de uma tentativa de dar uma resposta local aos problemas de educação de uma juventude que iria integrar um aparelho administrativo baseado numa língua que não era a sua língua materna. Mesmo os entrevistados mais idosos (da geração nascida nos primeiros anos do nosso século) insistiram que a sua primeira língua tinha sido o cantonense que falavam com as amas de leite.

A escola que hoje se apelida Escola Comercial Pedro Nolasco e que constitui a principal actividade da APIM, foi fundada em 1878 e funcionou sempre como uma via para jovens macaenses cujo controlo do português (e, portanto, o nível de escolaridade relativo) nunca seria suficiente para competir nas escolas portuguesas. Assim, desde que se fundou o liceu no Território a educação lusófona tinha duas saídas: o Liceu Nacional e as escolas privadas — em particular a Escola Comercial e, mais tarde, o Colégio D. Bosco.

Considerando o estado de paralisia económica e cultural que caracterizou longamente Macau, o ideal de vida dos jovens macaenses era a emigração. Os que não conseguiam sair eram apelidados de "monos" pelos outros (Amaro, 1988). Em particular, os que conseguissem uma educação que lhes permitisse acesso ao ensino superior português adquiriam um trunfo que imediatamente assegurava uma marcada promoção social. Esses podiam até voltar a Macau e tornar-se personalidades de destaque.

Nos palavras de um entrevistado da geração declinante: *É uma pergunta muito pertinente, a razão porquê que o macaense não é empresário. Os nossos pais o que queriam era educar os filhos em Portugal ou então na Inglaterra. Mas se foi para a Inglaterra era já para não voltar. Agora vai estudar inglês para emigrar. Quem estuda inglês não é para os serviços públicos, é para emigrar.*

Ora, no Macau das décadas de 50 e 60, a triagem ocorria muito cedo na vida de uma pessoa. Todos os informantes da geração controlante insistiram que o então chamado exame da 4.ª classe era talvez um dos momentos mais importantes na vida de uma pessoa. Nessa ocasião decidia-se se uma pessoa iria cursar o liceu — fazendo parte do limitado número dos escolhidos — ou se iria para a Escola Comercial ou para o Colégio D. Bosco.

Nas palavras dos que então viveram a experiência, os que não entravam no liceu eram "desqualificados", isto é, em termos práticos, ou entravam na administração (o que, na altura, não era fácil, por haver poucos empregos) ou emigravam para Hong Kong onde, até aos

Corpo docente da Escola Comercial Pedro Nolasco — *primeira metade dos anos 50. Em pé, da esquerda para a direita: Manuel Sapaje, Padre Ramiro, António Augusto da Canhota, José Silveira Machado. Sentados, da esquerda para a direita: Idália da Luz, Albertina Dias do Rosário, Beatriz Nolasco da Silva, Edmundo de Senna Fernandes, Gaby de Senna Fernandes* (*foto gentilmente cedida por José Silveira Machado*).

anos 60, os macaenses ainda foram encontrando saída, sobretudo no ramo das actividades bancárias[3].

O Liceu Nacional era pequeno e criava nos alunos um forte sentimento de pertença. Para os pais, a presença dos filhos no liceu era muito importante. Para um professor, chumbar um aluno era um acto a ponderar, particularmente se o pai desse aluno tivesse uma posição destacada na pequena colónia. Nos anos 60, houve casos ainda hoje comentados de sevícias exercidas pelos pais contra alguns professores, utilizando para tal a influência que detinham sobre o aparelho administrativo.

A principal forma de assegurar a entrada de um filho no Liceu, era ensinando-lhe a falar fluentemente o português desde criança. Assim, os informantes educados no período pós-Guerra oriundos de "famílias tradicionais" macaenses insistem que os seus pais eram muito estritos, forçando-os a falar português e mesmo punindo-os, caso os encontrassem a falar cantonense em casa. Essa exigência era sentida como uma violência pelas crianças, para quem o cantonense era a língua da infância e dos primeiros jogos de rua.

A capacidade de se exprimir fluentemente em português era a marca central de uma forte discriminação interna que dividia a comunidade. Esta divisão tendia a corresponder a contextos matrimoniais distintos — pois em contextos matrimoniais de produção era mais difícil aos pais assegurarem-se de que a criança aprendia desde cedo a falar português. Ora esta incapacidade era concorrente com a tendência a uma maior endogamia étnica macaense entre as "famílias tradicionais". Funcionava aqui a estratificação auto-destrutiva a que já nos referimos. O peso do preconceito podia até ser considerável, como se depreende das palavras de uma senhora da geração declinante oriunda de uma das famílias mais prestigiadas da primeira metade do século e que há muito não visita o Território: *As pessoas de Macau que casavam com chinesas era gente muito baixa!*

Assim, não nos podemos surpreender que os relatos dos informantes da geração declinante tendam a exacerbar este aspecto — já que, para eles, se trata de uma questão de manutenção (ou reivindicação) de um capital de prestígio de difícil aquisição. Considerando as dificuldades envolvidas para conseguir aprender o português numa atmosfera de poliglotismo em que esta língua era minoritária, o valor da proficiência em português não era despiciendo. Como exemplo poderemos transcrever um extracto de uma entrevista com uma outra se-

nhora macaense de uma família tradicional, também residente em Portugal. Note-se a característica ambiguidade nos termos de referência étnica:

Antigamente havia muitos portugueses. Todos falavam português, nenhum falava chinês. Ninguém falava chinês. Quem andava no liceu [falava] só português, não havia chinês no liceu. Havia pessoas mestiças, mas falavam sempre português, sempre português. Agora vêm-me pessoas de lá que me dizem que ninguém sabe falar português e eu fico parva!

A distinção interna à comunidade macaense assinalada pela proficiência lusófona era tão vincada que ela afectava mesmo seriamente as perspectivas profissionais, e portanto matrimoniais, de cada um. Um rapaz da Escola Comercial tinha pouca probabilidade de ser aceite como potencial noivo de uma rapariga que cursasse o liceu ou cujos irmãos por lá tivessem passado, pois os empregos que lhe estavam disponíveis nunca lhe permitiriam obter um lugar de prestígio. Uma das histórias de vida que estudámos roda mesmo em torno a este facto. Nos anos que imediatamente precederam a Segunda Grande Guerra, uma jovem de uma família tradicional, que cursava o liceu, enamorou-se por um rapaz com o curso da Escola Comercial. A família dela, na altura em franco declínio económico, recusou-se terminantemente a aceitar o enlace, apesar de não haver nenhum candidato alternativo para a mão da filha, que ficaria assim, em toda a probabilidade, solteira. Finalmente, tendo-se casado em segredo por procuração, a jovem fugiu de casa dos pais acompanhada de uma criada e o casal estabeleceu-se fora de Macau, para nunca mais voltar a viver lá.

Esta distinção entre liceu e ensino particular termina com a reforma do ensino levada a cabo pelo ministério de Veiga Simão, ocorrendo concomitantemente com o período conturbado da Revolução Cultural. A abolição dos exames da 4.ª classe em 1967 é um factor importante, assim como a oficialização do Ciclo Preparatório na Escola Comercial e no Colégio D. Bosco em 1969. Depois de 1974, sabendo que Macau reverteria um dia a uma administração chinesa, o português perde muito do seu valor como sinal de distinção entre os macaenses. Pouco depois, o governo de Almeida e Costa instala o Complexo Escolar. Aí, a atmosfera de exclusivismo que marcará o Liceu acaba.

Ao mesmo tempo, começam a chegar a Macau mais quadros vindos de Portugal. Os seus filhos, no contexto do Complexo Escolar,

Festa de aniversário da Escola Comercial (8 de Janeiro) — *princípios dos anos 50, sala de aulas do edifício antigo no Largo de St.º Agostinho* (*foto gentilmente cedida por José Silveira Machado*).

Rancho folclórico da Escola Comercial — *1977/1978, recreio do edifício novo* (*foto gentilmente cedida por José Silveira Machado*).

não são sujeitos ao mesmo processo de integração forçada nos meios juvenis macaenses de que nos falam os entrevistados que cursaram o liceu no período anterior. Os filhos dos funcionários que vinham da Metrópole, eram postos a teste, acabando em seguida por se acamaradar com os alunos originários de Macau.

Também nos finais da década de sessenta ocorre ainda uma outra mudança que, na opinião dos entrevistados, muda por completo as formas de socialização da comunidade macaense: a introdução da televisão em cantonense. O cantonense entra nos lares macaenses para nunca mais sair, cedo criando uma geração de jovens cujos valores e projectos de vida são marcados pelo novo mundo de imagens que essa televisão introduz.

Desde então, para um família macaense (e, por maioria de causa, num contexto matrimonial de produção), a educação dos filhos em português passa a ser um luxo excessivamente oneroso. Excepto para os que estão mais marcados pelo seu papel de elite, a ênfase sobre a utilização do português como língua doméstica é abandonada. Para além da dificuldade da tarefa, não advém desse esforço um óbvio benefício para os intervenientes.

A PERSPECTIVA DA GERAÇÃO EMERGENTE: O EXEMPLO DA ESCOLA COMERCIAL

As escolas privadas lusófonas, e particularmente a Escola Comercial, continuaram a funcionar como opção para os jovens que não conseguem sobreviver no ambiente exclusivamente lusófono do Complexo Escolar. Essa válvula de escape é crescentemente necessária pois o nível de conhecimento de português entre os jovens macaenses está em decréscimo. Este parece ser o consenso geral dos entrevistados assim como dos professores da Escola Comercial. Estes últimos insistem que os seus alunos só falam português com os professores — porque até entre eles comunicam em chinês. É possível, contudo, que haja alguma parte de exagero nas comparações negativas que as pessoas fazem com períodos anteriores.

Convém ainda insistir que, segundo nos informam os professores da escola, apesar de todos reconhecerem que o nível de estudos é inferior ao do Complexo Escolar, os alunos são absorvidos praticamente a cem por cento pela administração — não se registando geralmente situações de desemprego prolongado. Tal se deve tanto ao facto dos alu-

nos dominarem o cantonense falado, como ainda à opção da Escola de incluir no seu currículo disciplinas tais como Práticas Administrativas, Contabilidade e Informática.

Partindo de um questionário distribuído a alunos de uma turma do 9.° ano, dos anos lectivos de 1984/85, 1985/86, 1986/87, 1987/88 e 1989/90, podemos criar uma imagem da auto-avaliação dos comportamentos linguísticos destes alunos[4].

70% dos 110 alunos envolvidos têm nome exclusivamente português, 23,64% têm nome exclusivamente chinês (podendo, contudo, preferir usar um aliás português ou inglês), 3,64% têm um apelido chinês seguido de um apelido português e 2,73% têm um apelido português seguido de um apelido chinês[5]. Sabendo nós que só três alunos em toda esta amostra (2,73%) são exclusivamente lusófonos, podemos presumir que mais ou menos três quartos dos alunos se identificam como macaenses.

É interessante notar que 23,64% dos alunos são, muito provavelmente, de etnia chinesa, o que corresponde às afirmações dos professores de que, nos últimos anos, tais alunos têm vindo a entrar para a escola em maior número. Em alguns casos sobre os quais tivemos informação específica, estes alunos tinham irmãos que seguiam carreiras escolares em outras línguas, tratando-se de uma estratégia de dispersão de riscos por parte dos pais, que se encontram incertos sobre o futuro de Macau e se apercebem que, numa iminente localização de quadros, haverá crescente lugar na administração para pessoal chinês lusófono.

Apesar de 87,23% dos alunos se considerarem bilingues em português e cantonense[6], 11,32% manifestam uma vaga preferência pelo português falado e 15,09% pelo cantonense falado. Tratando-se de uma escola lusófona, não é de surpreender que a situação se revele diferente no relativo à escrita e à leitura. 58,18% dos alunos afirmam escrever exclusivamente português. É surpreendente que 41,82% dos alunos afirmem saber escrever também chinês (sendo que só dois, cujos apelidos são chineses, consideram escrever melhor chinês que português). Isto significa que 41,30% dos alunos que afirmam saber escrever chinês usam pelo menos um apelido que não é chinês — o que demonstra que, entre os macaenses da geração emergente, se começa também a encontrar uma preocupação, até agora praticamente ausente, de aprender pelo menos uns rudimentos da escrita chinesa.

A pergunta referente à língua falada em casa revela que só 12,73% dos alunos fala exclusivamente o português e 18,18% exclusivamente o chinês (curiosamente, 30% destes últimos usam pelo menos um apelido português). Os restantes 68,18% afirmam falar as duas línguas em casa, sendo que, entre estes, 63,63% indicam que o cantonense é a língua principal. Em suma, fazendo as contas doutra forma, podemos afirmar que, apesar de só 23,64% dos alunos serem chineses, 63,63% dos alunos vivem numa atmosfera linguística doméstica predominantemente cantonense.

Se considerarmos a língua que os alunos falam com os seus amigos, a tendência para a predominância do cantonense é ainda mais vincada. Para além dos 3 alunos vindos de Portugal, que falam exclusivamente português, só um considera que fala mais português com os seus amigos do que cantonense. 22,73% afirmam falar exclusivamente cantonense e 73,64% falam as duas línguas (76,54% destes, porém, insistem que o português é minoritário).

Como não possuímos dados correspondentes relativos ao Complexo Escolar, não nos é possível avaliar a situação dos alunos macaenses que lá se encontram e cuja proficiência em português será sem dúvida mais elevada que a dos que acabamos de considerar. Estes dados, permitem-nos, no entanto, confirmar algo que é fortemente sentido por todos os que, em Macau, estão ligados ao ensino: a geração de macaenses nascida entre os últimos anos da década de 60 e os meados da década de 80 acabou por ser primordialmente sinófona, vivendo num meio cultural virado essencialmente para cultura chinesa.

A LÍNGUA DE CELEBRAÇÃO DO CASAMENTO

A utilização do cantonense está a chegar hoje mesmo a contextos de prestígio em que se poderia esperar que os macaenses insistissem na utilização do português como língua identitária. Neste aspecto a comunidade está consideravelmente dividida, entre os que têm aspirações de elite no âmbito da administração — para quem a proficiência em português é, e continuará a ser, um trunfo indispensável — e os que vivem essencialmente dentro do sector privado da economia ou em postos da administração onde a lusofonia é menos relevante (como nas forças policiais). Para estes últimos, mesmo nos momentos de maior visibilidade cerimonial, tal como o casamento católico, a utilização do português começa a ter menor valor.

Apesar disso a associação pública com a língua portuguesa continua a ser um dos vectores identitários centrais dos macaenses enquanto grupo étnico. Assim, encontram-se frequentemente manipulações desta referência ao mundo cultural português que vão pouco para além de uma sinalização étnica. Por exemplo, um casamento em que o noivo era macaense e a noiva chinesa, foi celebrado em português, apesar da audiência ser solidamente sinófona. Num outro caso, porém, em que o noivo era chinês e a noiva macaense, o casamento foi todo celebrado em chinês com a excepção das respostas da noiva, que foram em português — apesar do português não ser a língua veicular doméstica da noiva, que fala o cantonense com muito mais à vontade. Em ambos estes casos, o português estava a ser utilizado explicitamente como uma forma de simbolizar uma identificação étnica, correspondendo a uma exigência dos pais do nubente macaense[7].

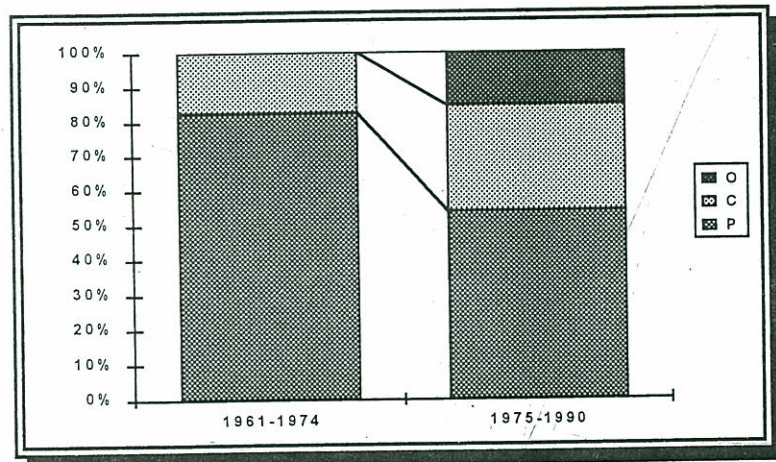



Figura 13. Língua de celebração, percentagens sobre total de casamentos da comunidade lusófona.

A amostra matrimonial a que recorremos no capítulo anterior permite-nos formar algumas noções sobre as mudanças que têm vindo a ocorrer ao nível da utilização do português e do cantonense como línguas litúrgicas. Na figura 13 comparamos as línguas de celebração dos casamentos em que pelo menos um dos nubentes pertencia à comunidade lusófona no período 1961/1974 e no período 1975/1990. O au-

mento da categoria O (Outros) reflecte o crescente número de casos em que não nos foi possível determinar a língua de celebração (em muitos casos a cerimónia poderá até ter sido linguisticamente compósita, como no segundo exemplo acima referido). É claramente patente que, enquanto no período 1960/1974, só 17,30% dos casamentos que envolviam um macaense eram celebrados em chinês; no segundo período (1975/1990), pelo menos 30% dos casamentos que envolviam um macaense eram celebrados em chinês.

O ESTIGMA DA INEFICIÊNCIA LINGUÍSTICA

As pessoas identificam-se umas às outras por meio de toda uma série de sinais exteriores. Entre estes, um dos sinais que mais fortemente identifica a pertença ou exclusão de uma pessoa é a linguagem que fala — a pronúncia, o teor das palavras escolhidas, as expressões usadas, o leque vocabular. Trata-se de um meio de identificação particularmente ligado a identidades de tipo cultural, já que a maior ou menor competência linguística de um agente social permite-lhe inevitavelmente uma correspondente facilidade de movimentação dentro da cultura em causa. Trata-se igualmente de um meio de identificação que está largamente fora da capacidade de manipulação por parte do próprio agente — nós somos em larga medida prisioneiros da nossa relativa competência, já que é fácil mudar de vestuário mas consideravelmente mais difícil mudar a forma de falar.

Para nos apercebermos de que, para os macaenses, esta forma de identificação traz consigo problemas particulares, basta relembrarmo-nos da violenta citação de Camilo Pessanha que transcrevemos no início deste capítulo. Aliás, esta questão tornou-se, no decorrer do nosso trabalho de campo em Macau, uma das mais difíceis de contornar. Cedo descobrimos que a nossa relativa competência em português apresentava problemas de auto-imagem para aqueles macaenses que dominavam essa língua de forma deficiente. Nas palavras de um jovem: *O macaense, que nasceu já a falar cantonense, sente que é muito mais prático. Os menos instruídos sentem um certo complexo de inferioridade de falar português.* Frequentemente, tais pessoas preferiam não falar connosco e muitas evitavam por completo qualquer forma de gravação da sua voz. Casos houve ainda de pessoas cuja competência era avaliada por nós como superior à média mas que, por estarem extremamente conscientes da sua forma de falar, se sentiam

pouco à vontade connosco, exprimindo abertamente a sua insegurança.

O problema torna-se mais agudo, quando se identificam situações como a que encontramos entre os alunos da Escola Comercial, em que as pessoas são praticamente analfabetas na língua que melhor falam e sabem escrever uma língua que pouco dominam. Ora, trata-se de um grupo étnico cujo nicho socioprofissional depende muito especificamente da escrita: *O protótipo do macaense é o funcionário público.* Os conflitos de identidade pessoal a que tal situação se presta não devem ser minimizados e estão, sem dúvida, na base dos estereótipos étnicos que as outras etnias presentes no Território veiculam dos macaenses.

Por forma a avaliarmos os problemas a que esta situação se pode prestar entre os membros da geração emergente macaense, recorreremos a um estudo mais detalhado de 21 alunos de uma classe do 9.° ano de repetentes crónicos da Escola Comercial[8]. Alguns destes alunos tiveram percursos escolares complexos, passando ainda pelo ensino luso-chinês antes de se encontrarem aqui. Torna-se também amplamente aparente que estamos não tanto perante uma situação de bilinguismo como de trilinguismo.

Dos alunos estudados, 12 consideram que falam chinês melhor do que português. (Entre estes, 3 consideram falar e compreender melhor o inglês e 7 consideram que o português e o inglês estão ao mesmo nível.) Entre os que consideram que dominam igualmente o português e o cantonense, dois afirmam que falam e compreendem ambas as línguas bem, enquanto que 5 consideram as suas aptidões como meramente razoáveis. No que se refere à leitura e escrita, 11 alunos consideram que as suas aptidões em português e chinês são semelhantes — mas, em todos os casos, as pessoas avaliam a sua proficiência como não mais que regular em ambas as línguas.

No conjunto, 11 alunos são o produto de uniões interétnicas, enquanto 4 são filhos de pais macaenses. Só num caso de entre estes 15 alunos é que o aluno afirma ter melhores aptidões orais em português que em cantonense mas, surpreendentemente, considera que lê e escreve ambas as línguas de forma igualmente pouco satisfatória. Destes, 9 consideram que o seu chinês é claramente superior ao português (em dois casos, o inglês é mesmo superior ao português), os restantes estão em situações de paridade.

Nas casas destes mesmos 15 alunos fala-se, em 8 casos, o cantonense e, em 7 casos, ambas as línguas (só em dois casos, o aluno indica

preferência pelo português). Concluímos, portanto, mais uma vez que, mesmo em situações domésticas onde se poderia esperar alguma presença do português, este ou está ausente ou é secundário.

Urge sublinhar, porém, que tal não significa que, onde o português está menos desenvolvido, ocorra uma correlativa intensificação da proficiência em cantonense. Como vimos em ambas as amostras consideradas, os macaenses continuam a ser predominantemente analfabetos em chinês e a praticar formas de cantonense falado que, segundo os nossos entrevistados chineses, são marcadas por um teor francamente popular. Existem mesmo expressões, entoações e palavras em cantonense que os identificam como *to2 saang1*.

Não está em questão a identificação de um dialecto crioulo ou de algo que, até remotamente, se assemelhe ao antigo patoá. Antes sim, de formas de falar que revelam a dupla inserção linguística do interveniente[9]. Assim, tal como, em português, muitos macaenses optam regular e inconscientemente por uma formação do interrogativo caracteristicamente chinesa ("Sabe não sabe?", "Vem não vem?"), também em cantonense usam expressões linguisticamente compósitas (por exemplo, para dizer "tudo", em vez da expressão corrente cantonense *ham5 baang6 laang6*, inventaram a expressão *tul baang6 laang6*). Em geral, contudo, os observadores bilingues capacitados que consultámos sobre o assunto, são unânimes em que, à parte os membros mais prestigiados das famílias tradicionais (e particularmente os que estudaram em Portugal), a larga maioria dos macaenses das gerações controlante e emergente encontram-se mais à vontade a falar cantonense — produzindo uma fala mais próxima às normas estandardizadas do cantonense falado — do que português.

Enquanto que, para a geração declinante e para a anterior, a proficiência em português era mais marcante e, correspondentemente, a falta de proficiência resultava num estigma e potencial perda de privilégios, para a geração emergente a proficiência em cantonense tornou-se mais importante. Neste aspecto, a geração controlante está numa posição intermédia, que diferencia entre os indivíduos, pois os que têm aspirações a posições mais destacadas na administração continuam a ter uma enorme necessidade de proficiência linguística em português, enquanto os que funcionam aos níveis mais baixos da administração (nos corpos policiais, inspecção de jogos, etc.) ou no sector privado estão crescentemente integrados num mundo cultural cantonense.

O SINCRETISMO CULTURAL DA GERAÇÃO EMERGENTE

O plurilinguismo dos macaenses acompanha necessariamente um sincretismo cultural. Não se trata de nada de recente, nem num caso, nem no outro. Contudo, há sinais de que esse sincretismo cultural que sempre caracterizou a vivência macaense se tem vindo a alterar em concomitância com as outras mutações socioculturais que temos identificado.

Não haverá provavelmente melhor forma de caracterizar este sincretismo, do que a transcrição de alguns ensaios escritos por alunos do 9.º ano (1991) da Escola Comercial sobre o tema "Quem sou eu?". O ensaio que se segue é particularmente interessante pelo que nos diz sobre o calendário festivo que pontua a vida deste jovem[10].

Quem eu sou

Eu sou Fernando. Tenho 15 anos, mas também tenho uma boa família. Eu tenho pai, mãe e duas irmãs. O meu pai chama Manuel, a mãe chama Filomena e as irmãs chamam Márcia e Catarina. O Avô que era pai do meu pai era natural do Viseu. Depois de 30 e tal anos de idade o avô deixou Viseu e veio para Macau e casou com uma rapariga Chinesa que é a minha Avó. Eles nasceram 5 filhos e o pai é o mais novo. O meu avô tinha falecido no momento em que eu tinha 3 anos. Hoje em dia ainda tenho um avó que era a mãe da minha mãe, ela tem 60 anos mas ainda tem muito movimentos. A minha irmã mais velha foi a Inglaterra trabalhar, e a mais nova ainda estava a estudar. Fala com a família principalmente chinês e português excepto com a avó chinês porque ela é chinesa. Participo em festas quer portugueses quer chineses. Mas a mais perto desta festas que passei é o Ano Novo Chinês, festa que os chineses festejam anualmente. Passei nesses dias muito feliz, fui com o António e os Rosário, que são meus primos, à beira mar queimar panchões no terceiro dia desta festa. Depois fomos almoçar juntos, na casa da tia Ivone. O almoço era bom, tinha carne, peixe e vegetais. Depois desta refeição ainda comi mous de chocolate. No outro dia fui queimar os panchões que tinham restado. Quando acabaram com os panchões, voltei para a casa e contei os "lai sis" que tinha recebido nesta festa. Ainda outra festa perto desta festa chinesa é o Natal. Neste dia tinha recebido muitas prendas.

De um ponto de vista linguístico este ensaio é um bom exemplo de como a dominância do cantonense afecta o português dos macaen-

ses. É de notar particularmente a dificuldade que o jovem demonstra ter na utilização dos tempos verbais e na formação e concordância dos plurais — aspectos que, como é sabido, distinguem profundamente as línguas chinesas das línguas ocidentais.

Mas é no que se refere ao calendário festivo que o ensaio reveste maior interesse. No caso presente, vemos que o jovem está essencialmente entusiasmado pelo Ano Novo chinês; pelas celebrações que o acompanham; pelos presentes de dinheiro (os *lai si*) que recebe na ocasião (e cuja contabilização é mais uma vez um comportamento diferenciador por relação à cultura portuguesa); pelo estampido dos foguetes (panchões, *pao3 jeong2*) que ele queima como todos os meninos chineses; pela refeição que lhe é oferecida pela tia Ivone e cuja descrição, à parte a musse de chocolate, é caracteristicamente chinesa (incluindo pratos de carne, peixe e vegetais). Comparado com isto tudo, o Natal perde o seu brilho, significando pouco mais do que um vago prazer consumerístico.

Hoje, muitos dos informantes da geração declinante insistem nas entrevistas que nos deram que eles não seguiam as celebrações chinesas e que, nas casas das famílias tradicionais macaenses, o calendário de festas era o mesmo que em Portugal. É possível que esta insistência não seja completamente fidedigna. Conhecemos pessoas pertencentes à geração declinante que estão perfeitamente integradas dentro deste sincretismo religioso. Por exemplo, um jovem macaense dizia-nos da sua sogra: *A minha sogra é católica. De vez enquando há aquelas festividades chinesas. Ela vai fazer. Ela vai aos templos chineses. Faz essas coisas todas. Na altura do* Ching1 Ming4 *ela faz aquilo. Mas depois, quando um parente seu se casa, vai à missa. [Eu digo,] 'O mãe, não pode fazer isso! Ou é católica ou não'. [Ela responde,] 'Ai, eu quero lá saber. Todos os deuses são tão bem tratados por mim. Eu acho que eles não me desejam mal.' Isto parece engraçado, mas todo o macaense pensa assim. Se perguntar, 'O que é que V. é em termos de religião?' [Responde,] 'Católico!'.*

Apesar do que acima vai dito, talvez possamos considerar como genericamente válida a opinião frequentemente expressa pelos próprios intervenientes de que, posteriormente à cesura dos anos 70, tem havido uma maior integração dos macaenses no universo festivo e cerimonial chinês. Este facto não é surpreendente se tomarmos em conta a modernização que, em Hong Kong e Macau, tem caracterizado a vida cerimonial chinesa das últimas décadas. Talvez a melhor caracte-

rização deste processo seja a proposta por Ulf Hannerz quando afirma que "The world system, rather than creating a massive cultural homogeneity on a global cale, is replacing one diversity with another; and the new diversity is based relatively more on interrelations and less on autonomy" (1987: 555).

De facto, essa adaptação das formas rituais chinesas (taoistas e budistas) a um mundo moderno e cosmopolita profundamente penetrado pelo imaginário dos *mass media*, torna-as menos ameaçadoras da identidade étnica de não-chineses que as desejem praticar. Os aderentes citadinos (sejam eles chineses ou não) estão geralmente menos imbuídos dos princípios simbólicos que estão subjacentes a este mundo ritual do que estavam os aderentes em contextos culturais tradicionais. Estes rituais surgem, assim, como 'superstições' — actos rituais realizados sem um conhecimento da infraestrutura conceptual que lhes deu vida.

Vejamos agora um outro exemplo de um ensaio sobre a temática das festividades escrito por um rapaz macaense:

[...] gosto muito de festas: Natal, Ano Novo chines, Páscoa. Festejei o Natal na escola com os meus colegas e professores. E nas férias fui à Europa. Gosto também da Páscoa, porque gosto de comer chocolate e por outro lado é celebração de Jesus que tornou a ter vida. Outra festa que gosto mais é o ano Novo chinês. Esta festa é contado por calendário chinês. As pessoas costumam usar roupas novas, dar "lai-si", comer bolo do Ano Novo chinês porque acham que vai ter sorte no ano inteiro. Nesta festa costumo de dançar " danças do dragão" e queimar panchões com amigos chineses. Gosto porque gosto da lenda antiga. Diziam que antigamente, tinha um animal bruto "Ano", que gostava de comer todas as coisas que encontrava assim para não morrer as pessoas punham comidas na exterior da casa. Depois um homem inteligente pensa queimar panchões para atacar este animal.

Nos tempos livres costumo de passear, ir ao cinema, ver videos com amigos. Gosto mais de ver filmes chinesas, porque tem mais variedades. E não gosto tanto dos filmes estrangeiros porque não consigo perceber muito bem e por outro lado em Macau há poucos filmes estrangeiros. Mas no aspecto de música gosto muito das músicas estrangeiras costumo de comprar discos com amigos.

Parece-nos que estes ensaios são bem explícitos sobre a natureza do sincretismo cultural dentro do qual são criados, nos anos 80,

os euro-asiáticos de Macau. Até à Segunda Grande Guerra, os macaenses viviam dentro de um universo cultural sincrético mas, por se tratar de uma sedimentação de longa data, esse universo era claramente distinto dos dois pólos principais de influência: as culturas chinesa e portuguesa. O melhor sinal da existência dessa cultura crioula era indubitavelmente o patoá — mas outros havia que vários autores têm explorado, tais como a comida, a roupa e até as formas de decoração doméstica. Resultante de um longo processo de isolação a que Macau tinha sido sujeita entre o século XVII e o século XIX, esta cultura crioula incluía elementos de várias fontes para além das duas principais referências e assumia um aspecto distinto e claramente identificável[11].

O processo de modernização lenta que ocorre em Macau no decurso do período colonial vem alterar esta situação. Duas influências merecem ser destacadas: por um lado, o impacto do desenvolvimento de Hong Kong na segunda metade do século XIX e, por outro lado, o mais próximo contacto com a metrópole colonial a partir da viragem do século XX. Como dizem alguns informantes mais antigos, foram os barcos a vapor que mataram o patoá, aproximando Macau dos outros territórios lusófonos. Ainda no período entre-Guerras, este universo cultural era claramente identificante dos macaenses — os jovens já não falavam patoá, já não usavam o traje feminino distintivo, mas continuavam a cozinhar comida macaense e a celebrar as festividades domésticas com as práticas que tinham herdado dos macaenses mais velhos. Havia até uma consciente necessidade de manter estas tradições, reavivando-as por forma a reforçar a identidade macaense. Como exemplificação deste ponto não há melhor referência que a citação que transcrevemos no início deste capítulo em que uma informante que acabou o liceu pouco antes da Segunda Guerra Mundial relembra carinhosamente o teatro em patoá que todos os anos, por altura do Carnaval, era encenado por jovens como ela que, a bem dizer, já não conseguiam falar a língua.

O período que se segue à Guerra, como já tivemos ocasião de afirmar, é um período de fortes incertezas. Macau está economicamente estagnado, a China está a seguir um processo de radicalização anti-colonial violenta, muitos macaenses optam pelo abandono. Para os que decidem fazer a sua vida no Território, a maximização do capital de portugalidade é uma condição indispensável para a sobrevivência do monopólio étnico.

Assim, por altura do ressurgimento da economia macaense e do relançamento da legitimidade da administração portuguesa, no período que vai mais ou menos de 1974 a 1982, a cultura crioula macaense não é já mais do que um espécime museográfico — ao ponto de, em Macau, já não ser fácil comer comida "típica" macaense. O sincretismo dos jovens de hoje é essencialmente o sincretismo da cultura chinesa moderna de Hong Kong — essa mistura de elementos da cultura de massas ocidental com uma raiz essencialmente chinesa — ao qual são adicionados aspectos da cultura portuguesa crescentemente esporádicos. Aliás, neste aspecto, o distanciamento dos macaenses da Igreja, que já tivemos ocasião de comentar, e que resulta largamente do facto da Igreja Católica de Macau ter optado por se virar para o universo chinês a partir dos anos 70, vem retirar-lhes ainda mais um ponto de referência identitária.

É, portanto, digno de nota que a evidência que temos vindo a recolher sugira que, no seu dia-a-dia doméstico, as famílias macaenses não recorrem às formas culturais características da cultura chinesa. Por outras palavras, não encontrámos nenhum sinal de recurso às práticas ritualizadas do culto confuciano dos antepassados ou das cerimónias domésticas taoistas (nomeadamente, o Deus do Fogão, *jou3 kwan1* e o Deus da Terra, *to2 dei6 kong1*). Um macaense a quem fizemos a pergunta responde: *Templos dentro de casa? Não pode. Isso é demais*! Na sua vivência doméstica, a religião católica continua a constituir a referência central.

Já quanto a práticas extra-domésticas e a respostas a necessidades de ajuda sobrenatural esporádicas, encontrámos um recurso sistemático e muito difundido a todos os meios que a cultura chinesa moderna põe à disposição das pessoas. Assim, em momentos de crise, é comum recorrer-se a divindades taoistas ou budistas. Por exemplo, diz-nos um membro da geração emergente: *Na minha partida para Lisboa [para estudar na universidade], três dias antes, a minha mãe levou-me, fomos a* Gwoon1 Yam1. *Diz, 'Ah, agora tens que fazer três batidas de cabeça'. Fazer aquilo tudo!*

Da mesma forma, a geomância (*fong1 soi2*) é geralmente utilizada por todos para se assegurarem de melhor sorte e o recurso a adivinhos chineses (especialmente leitura de mãos e cara) é generalizado, inclusive entre portugueses vindos da República. Finalmente, a vida diária é pontuada por todo o género de crenças e atitudes de natureza simbólica ("superstições") cuja origem é geralmente chinesa e não ocidental. Por exemplo, as crenças sobre os efeitos nocivos da má-vontade alheia são formuladas em termos de *hak1* e não de "mau olhado". Se uma jovem macaense acorda a meio da noite assustada por ruídos que pensa serem fantasmas, os vizinhos podem ouvi-la a praguejar em cantonense, de forma a repeli-los.

Assim, os festivais anuais de celebração dos antepassados (o *Ching1 Meng4,* mais ou menos em Novembro e o *Chong4 Yeung4*, mais ou menos em Abril) não são seguidos da mesma maneira por todos. Nos casos em que as pessoas têm antepassados chineses para com os quais tenham obrigações rituais, essas obrigações são cumpridas. Convém, porém, notar que tal situação não é muito comum entre os macaenses, já que as pessoas só têm obrigações para com antepassados traçados por linha agnática, ora a maior parte dos casamentos declaradamente interétnicos têm sido do tipo em que é a mulher que retem a referência étnica chinesa[12].

Como o *Ching1 Meng4* se celebra muito próximo do Dia de Finados e como a Igreja Católica já não se opõe ao culto chinês dos antepassados, há uma certa ambiguidade nas práticas ligadas à visita aos túmulos nesta época do ano. As campas dos cemitérios cristãos estão quase todas decoradas. Quem visite os cemitérios nessa temporada pode facilmente distinguir em cada caso se se trata de culto chinês ou não, pois nas campas das pessoas cujos descendentes definem como não-chinesas só há flores, enquanto nas campas das pessoas cujos descendentes definem como chinesas há ainda sinais de ofertas sacrificiais (comida, pivetes e/ou cinzas de ofertas queimadas ritualmente).

A comemoração da memória das pessoas consoante as suas inserções religiosas pessoais é, na nossa opinião, sinal da natureza sincrética das práticas culturais macaenses — tratando-se, aliás, de uma atitude cuja aceitação é mais consentânea com a tradição cultural chinesa do que com o cristianismo ocidental. Este último condena a prática de rituais não-cristãos por parte de qualquer crente, insistindo numa coerência pessoal por parte do agente ritual (pelo que, por exemplo, é uma prática pecaminosa para um cristão participar ou subsidiar celebrações rituais "animistas"). Pelo contrário, para a tradição civilizacional chinesa, na qual o taoismo, o confucionismo e o budismo se interpenetram desde longa data sem nunca se terem fundido, este género de sincretismo é perfeitamente aceite.

Os próprios interessados estão conscientes desta inconsistência: *O macaense é muito supersticioso, o que é contra a religião católica. Um po-*

lícia macaense, por exemplo. Está lá uma divindade – Gwaan1 Gung1. *Durante as festividades o indivíduo vai lá. Vai lá à abertura do ano, ou à abertura de uma esquadra ... que é que o macaense faz? Pega em três* heung1 *— sim, pivetes — e vai lá pôr em frente. Seguiu o ritual chinês! Isto é uma praxe. Não é muito mais que praxe. Nós não podemos enfurecer as divindades locais. Mas se eu pergunto, 'Onde te vais casar?' – 'Igreja!'.*

Num caso sobre o qual obtivemos informação detalhada, uma família católica praticante (pai macaense, mãe chinesa católica) celebra anualmente no *Ching1 Meng4* e no *Chong4 Yeung4*, de forma chinesa, a morte de uma amiga pessoal da mãe. O exemplo é particularmente interessante por se tratar de uma pessoa que morreu de forma misteriosa pouco depois de ter saído da casa desta família. Como se considera que a morte foi problemática e como se sabe que, quando ela saiu de casa dos amigos estava muito alegre, presume-se que a sua alma possa voltar e assombrar esta casa. Este fantasma terá até sido visto por pessoas estranhas à família. Assim, a família sente-se obrigada a olhar pelo bem estar da sua alma. Curiosamente, a forma como o fantasma finalmente abandonou a casa é muito elucidativa. Tendo os habitantes levado a cabo obras de remodelação, em que alteraram a disposição de algumas salas e algumas portas, o fantasma nunca mais voltou, "porque já não encontrava o caminho". Esta interpretação recorre à linguagem do *fong1 soi2*, demonstrando claramente que este acontecimento não pode ser lido de forma alguma segundo uma linguagem cultural portuguesa (em termos de "almas penadas").

Em conclusão, parece-nos estar plenamente demonstrado que o sincretismo cultural macaense, na década de 80, não é essencialmente uma forma de crioulismo — isto é, ele não se institui enquanto uma área cultural com uma estruturação própria. Pelo contrário, estamos simplesmente perante a necessidade de lidar com mundos culturais distintos — o que poderíamos chamar uma *condição de interculturalidade*. A nossa interpretação destes factos vai no sentido de que esta condição se manifesta como um problema identitário pessoal para os macaenses. Para a geração declinante e para os membros mais cultos (e, portanto, mais ligados à cultura portuguesa) da geração controlante, a balança pendia distintamente na direcção da cultura portuguesa. Para os membros da geração emergente e para os membros menos cultos da geração controlante, o pendor aponta para a cultura moderna chinesa.

O seguinte ensaio, de uma aluna talvez incaracteristicamente optimista sobre as suas qualidades pessoais, é típico na medida em que

ele nos mostra claramente a ambiguidade identitária que confronta uma jovem que se identifica como "portuguesa" mas cujo projecto de vida e cuja visão do mundo são essencialmente as da nova classe média chinesa que surgiu em Macau na década de 80.

Quem sou eu?

Eu sou uma rapariga bonita, inteligente, sabedora, não muito alta, nem muito gorda. Chamo-me Luísa Mendes da Conceição, todos me chamam Lila, tenho 17 anos nasci em Macau no dia x de xx de 1973, sou portuguesa, os meus pais também são portugueses, mas a minha avó nasceu em Filipinas.

Tenho 1 irmã e quatro irmãos, sou a mais nova. A minha mãe chama-se Lurdes, ela tem 48, nasceu no dia x de xx.

Estudo no Escola Comercial "Pedro Nolasco", 9.º ano. Depois de completar o 9.º ano, vou concorrer p'ra polícia, acho que tenho possibilidades de ser um bom sub–chefe.

Tenho muitas amigas e amigos, todos me amam. Por exemplo, amigas: A Maria Lau, Fátima Carlos Pereira, Susana Ho, Joana Wang, etc., rapazes: Luís Salvado, Sérgio Conde, João Ip, Manuel Anok, Paulo Pedrouço, etc. Todos são amigos e mesmos bons. Gosto muito deles, porque eles também me gostam.

Tenho também muito ídolos. Por exemplo, o Andy Lau Tak Wáh, ele tem 29 anos, nasceu no ano 1961, Setembro dia 27.

Gosto muito de ver cinema, andar de mota, jogar máquina, comer com amigas, cantar e principalmente beber bebidas alcoólicas[13]*.*

Em casa, gosto de dormir, vêr televisão e vídeo, comer, e cantar Karaoke com a minha irmã e às vezes a minha mãe.

A língua que prefiro mais é o chinês. Sei escrever e falar. As actividades que eu gosto mais de praticar são: baminton, volleyball e snooker.

Costumo ir a Hong Kong, Portugal, mas o lugar que gosto mais de ir à Tailândia. Já fui a Londres, Singapura, Japão (Tokyo), América, Losengeles e S. Francisco, Taiwan, etc.

ETNICIDADE E NOMES PESSOAIS

Com a crescente perda de importância do capital de portugalidade, no período que segue a cesura dos anos 70, os macaenses começam

a experimentar novas formas de identificação com a cultura cantonense que os rodeia. São vivências culturais dentro das quais eles se sentem naturalmente à vontade. Talvez a melhor expressão deste sentimento seja a convicção que ouvi de vários macaenses de que o cantonense é, objectivamente, uma língua "mais fácil", "mais a jeito", que o português: *A tentativa de ensinar aos filhos a língua [chinesa] escrita é raro. Eu não sei porquê, se é preconceito ou não. Não sei. Agora, falar cantonense com os filhos é normal. Porquê? Porque o macaense, como todos aqueles que conhecem o cantonense, sente que é muito mais fácil que o português. Em termos comparativos, porque nós conhecemos o português e o cantonense, é uma forma de expressão mais prática — um indivíduo não tem que se preocupar com o tempo dos verbos.*

Este sentimento natural de bem estar é talvez o melhor sinal de quão profunda é a imersão do macaense no mundo cantonense. Assim, conforme 1999 se aproxima, a gestão da própria identidade pessoal dos macaenses individuais vai encontrando novas direcções. Um profissional liberal macaense de considerável prestígio explicou-nos um dia que tinha mudado a sua assinatura nos meados da década de 80. Mostrou-nos de forma entusiasmada como, a seguir a uma grafia estilizada do seu nome em português, havia agora uma versão reduzida do carácter chinês que representa o seu nome chinês. As pessoas experimentam com novas soluções e, como resultado, a própria definição do estatuto étnico macaense vai-se alterando.

De facto, os nomes e as práticas de nomeação são uma das formas mais importantes através das quais a identificação pessoal ocorre. Antes, porém, de tentarmos detalhar a forma como as práticas de nomeação macaenses têm evoluído, urge caracterizar os sistemas de nomeação português e chinês, por relação aos quais as práticas macaenses se constroem, em particular por estarmos perante sistemas profundamente divergentes.

Enquanto o sistema português permite uma considerável margem de manipulação dos apelidos, o sistema chinês é absolutamente coercitivo nesta matéria. Pelo contrário, enquanto o sistema chinês permite uma enorme liberdade e inventividade ao nível do primeiro nome, o sistema português é surpreendentemente conservador e coercitivo nesta questão.

Esta formulação, é claro, não corresponde à visão que a maior parte dos portugueses tem sobre as suas próprias práticas de nomea-

ção. Quando as questionamos sobre o assunto, a maioria das pessoas responde que são livres de escolher o primeiro nome ou nomes dos filhos mas que não têm escolha quanto ao sobrenome. É frequente ouvir-se reiterar a teoria popular de que é obrigatório uma pessoa receber o apelido paterno do pai da mãe seguido do apelido paterno do pai do pai. Foi, portanto, com alguma surpresa que, no âmbito de um estudo da vida familiar burguesa da cidade do Porto (Pina Cabral, 1991), descobrimos que havia um considerável número de pessoas que não seguiam este sistema.

Tornou-se aparente que a) a enfatização dos laços agnáticos implícitos neste sistema vai contra a tendência predominante de favorecer os laços familiares uterinos, b) as pessoas preferem apelidos prestigiados e tendem a esquecer apelidos menos prestigiados, sejam eles do pai ou da mãe e c) há um apego emocional aos apelidos, as pessoas manipulam a sua utilização consoante gostam ou não gostam dos parentes aos quais associam o nome.

Como é frequente os portugueses terem nomes de registo muito compridos (incluindo três ou quatro apelidos), que seriam desconfortáveis para utilização na vida quotidiana, é comum as pessoas escolherem uma forma abreviada para uso público. Em geral, usa-se um ou dois dos nomes próprios e um ou dois dos apelidos. José Manuel Tavares da Fonte Pereira Rodrigues, pode optar por ser conhecido como José da Fonte, José Manuel Pereira Rodrigues ou Manuel Tavares da Fonte, sem que se considere que há qualquer manipulação do nome. Contudo, se um seu bisavô por linha materna era muito famoso e era conhecido pelo apelido Raposo Tavares, o José Manuel está perfeitamente livre para co-optar o Raposo, sem que muita gente saiba sequer que o nome José Manuel Raposo Tavares que ele usa, não é correctamente o seu. Mas, como este nome é o que ele gosta e pelo qual é conhecido, é provável que seja também esse o apelido que transmite aos seus filhos. A lei portuguesa a tal não se opõe.

É ainda frequente usarem-se combinações diferentes para profissões diferentes. Por exemplo, um médico ou advogado que é também poeta ou pintor pode usar um pseudónimo artístico. Mas esta não é a opção mais comum. Vulgarmente é conhecido numa profissão por uma combinação dos seus nomes e noutra profissão por uma combinação diferente. Assim, os pacientes chamam-lhe Dr. Luís X, mas as suas pinturas são assinadas como Luís X dos Y ou, alternativamente, para indicar um certo espírito não-conformista, como Luís Pedro.

A lei portuguesa, contrariamente ao que é vulgarmente pensado, está escrita de forma a permitir esta larga margem de manobra na atribuição e utilização dos apelidos[14]. Se tomarmos em conta as vivências familiares mais comuns entre as classes médias portuguesas, a relevância de um sistema destes torna-se claramente aparente. Os laços de identificação familiar são extremamente importantes e, ao contrário do que é comum ouvir dizer-se, não há sinais de que este familismo esteja a diluir-se. Outrossim, ele está a alterar-se, em grande parte devido à vulgarização do divórcio que desloca a ênfase das relações familiares da conjugalidade para a relação de filiação.

Em Portugal, porém, não existem grupos de descendência, nem sequer uma forte ideologia de identificação agnática. As pessoas estão livres de escolher os laços familiares que querem activar e os que querem deixar dormentes. Este processo, contudo, envolve uma certa contradição. Por um lado, a filiação paterna recebe maior precedência simbólica (cf. Pina Cabral, s.d.) — não fica bem dizer frontalmente a uma pessoa que ela negou o nome do seu pai. Mas, por outro lado, a tendência largamente vulgarizada de preferir os laços de relacionamento familiar extra-domésticos veiculados através de mulheres, significa que é frequente a pessoa sentir-se melhor representada através dos apelidos que herda da sua mãe. São esses, afinal, os parentes que o rodeiam mais de perto através da sua infância e adolescência. Assim se explica que não fique bem insistir muito com uma pessoa sobre qual a legitimidade que ela tem para usar o nome que usa e que, pelo contrário, seja tão comum ouvirem-se comentários entre terceiros sobre este tema.

Tudo isto seria um grave anátema para um cantonense, cuja visão da sua identidade pessoal e familiar está profundamente marcada pela descendência patrilinear. Ainda hoje, como vimos, os laços de identificação agnática continuam a ser predominantes. Tal significa que os cantonenses recebem única e simplesmente o apelido do seu pai e nenhum outro. Apesar do povo chinês ser tão numeroso, há muito poucos apelidos. A maioria das pessoas têm um dos cem velhos nomes (*Baak3 Ga1 Seng3*.) Assim, para eles, há algo de vagamente inapropriado nas prácticas de nomeação portuguesas[15].

Tendo isto em consideração, é curioso verificar que um dos lugares comuns do etnocentrismo dos portugueses da República recém-chegados a Macau seja uma relativa incompreensão da forma como os chineses usam os seus nomes próprios. Para um português é considerado mau gosto, e até um pouco humilhante, receber um nome próprio que não seja tradicional. Por exemplo, um jurista português comenta, como se fosse algo de evidente, que o nome Sincero seria um nome próprio incorrecto e ridículo que diminuiria a pessoa que o utilizasse e que, portanto, a lei deveria impedir os pais de o usarem (Vilhena de Carvalho, 1989). Pelo contrário, porém, para um chinês, tal nome seria perfeitamente apropriado — há mesmo uma personagem pública de Hong Kong cujo nome próprio é *Ga1 Seng4* (lit. família sincera).

Segundo a sensibilidade portuguesa nestas matérias, idealmente, o nome próprio não deveria ter qualquer significado e deveria ter sido atribuído em honra a um qualquer antepassado linear directo. Assim, a maior parte dos pais opta por escolher um ou dois de uma gama muito limitada de nomes tradicionais: Manuel, António, José, João, Francisco, etc. Há mesmo alguns nomes tradicionais que, tendo-se tornado menos comuns, já trazem um sorriso aos lábios das pessoas: Abílio, Bonifácio, Jeremias, Tadeu, Florêncio.

Contrariamente à liberdade concedida na atribuição de apelidos, a lei portuguesa é surpreendentemente limitativa na matéria da escolha dos nomes próprios. Os juristas portugueses insistem que, a principal razão para isso, se deve a uma tentativa por parte do legislador de "proteger os filhos" contra as falhas de bom gosto dos pais. O terror do ridículo é tal que chega a ser inscrito na própria lei. O que é estranho, para quem olhe o sistema de um ponto de vista externo, é que haja tanto medo do ridículo ao nível do nome próprio mas haja um completo desinteresse ao nível dos apelidos (Barata, Coelho, Feio, Rato, são apelidos vulgares em Portugal).

Assim, a lei e os seus administradores impõem um número considerável de restrições ao direito que um cidadão tem de dar nome ao seu filho. Segundo os juristas, esta limitação dos direitos do indivíduo e das famílias é justificada pois trata-se de "defender a pureza e o património linguístico e onomástico", de impedir "que os cidadãos possam ser designados por nomes próprios que os tornem fáceis presas do ridículo" e ainda por respeito a uma suposta "arte de bem nomear as pessoas" que caracterizaria os portugueses (Vilhena de Carvalho, 1989: 60, 83). A lei impõe limites ao número de nomes próprios (ibid.: 71), à sua grafia, à sua relação com o género da pessoa, a referências políticas (ibid.: 76–80) e ainda a tudo o mais que possa ser considerado como " excessiva" imaginação ou excentricidade (ibid.: 60, 83). As

pessoas não podem ter nomes de animais, coisas ou qualidades, não podem ter "denominações de fantasia" e não podem ter os mesmos nomes que os seus irmãos (ibid.: 84).

A preocupação em legislar nesta matéria foi mesmo levada ao extremo de produzir uma lista de nomes próprios permitidos. A lei estabelece ainda condições sob as quais os pais podem ter direito a pedir licença para dar ao filho um nome não incluído na lista. Todavia, a vontade dissuasora é tal, que o processo de decisão sobre esta licença é burocraticamente complexo e muito prolongado. Durante os largos anos que o aparelho burocrático estatal normalmente leva para decidir sobre esta questão, a criança não tem existêncial legal, pelo que os seus pais perdem qualquer direito a abonos de família e a criança não pode atravessar fronteiras.

Contrariamente, para os chineses, os nomes pessoais são de livre escolha. Considerações tais como o momento astrológico do nascimento de uma pessoa, ou opções de vida individuais fazem parte integrante do processo de escolha de um nome. Mais uma vez ao contrário dos portugueses, o nome próprio chinês deve fazer sentido, pois ele reflete a maneira como a pessoa que o usa quer que a vejam. Os seguintes são traduções de nomes de algumas pessoas que conhecemos em Macau: Pureza Cristalina; Nascido em Macau; Luz Grandiosa; Palácio da Primavera; Unidade Pura; Lótus Bela; Vermelho[16].

As pessoas estão prontas a mudar de nome próprio caso pensem que o que tinham recebido já não reflecte a personalidade que hoje têm. Por exemplo, num momento de crise na sua vida, um amigo nosso decidiu mudar de nome próprio. Como era um homem moderno mas não era um comunista, decidiu chamar-se Saudável Crítica. Aliás, até à vulgarização dos registos em Macau no decorrer da década de 70, era normal um homem ter pelo menos três nomes: o que tinha recebido dos seus pais em criança, o que o seu pai lhe tinha dado no dia do seu casamento e o que os seus amigos usavam para o designar. Não estamos aqui, é claro, a tomar em conta com alcunhas, abreviações e nomes infantis — aquilo que em Macau se chama *nominhos*.

A opinião pública portuguesa tende a suspeitar das pessoas que usam mais do que um nome próprio. Para um português adulto, a decisão de mudar de nome acompanha geralmente uma mudança radical na sua vida e pessoa pública. Mesmo os indivíduos cujo nome próprio saiu de moda ou adquiriu novas implicações cómicas, preferem normalmente ser conhecidos por abreviações ou diminutivos a mudarem de nome.

Assim se explica que, recém-chegados a Macau, os portugueses da República se surpreendam tanto, e considerem mesmo como cómico, o facto dos chineses de Hong Kong e Macau frequentemente optarem por ser conhecidos no dia-a-dia da sua vida profissional por um aliás inglês ou português; mas que, por outro lado, não se preocupem com o facto de uma mesma pessoa usar, em contextos diferentes, apelidos diferentes. Contrariamente, para um chinês, a prontidão com que um português abandona o nome do seu pai para ser conhecido pelo da sua mãe ou por uma combinação de apelidos mais ou menos pessoalizada, apresenta-se como uma espécie de indignidade, pois é uma falha grave às obrigações de piedade filial.

FORMAS DE NOMEAÇÃO INTERÉTNICA

Sendo os dois sistemas de nomeação pessoal tão distintos, não é de surpreender que, em Macau, as pessoas, tal como as ruas, tenham sempre dois nomes. Por outras palavras, é normal os membros da comunidade lusófona terem nomes chineses, e os membros da comunidade sinófona serem conhecidos por nomes próprios portugueses ou ingleses. Mas, tal como no caso das ruas[16], também os sistemas de nomeação não são correspondentes ou simétricos.

Normalmente, os chineses adoptam um nome próprio europeu e uma transliteração alfabética do seu nome: por exemplo, John Lam, Philip Tse, Mário Tam. Oficialmente retêm o seu nome próprio chinês, mas a identificação com o nome próprio europeu como forma de tratamento chega a ser muito intensa, ao ponto da pessoa frequentemente se apresentar a si próprio por este nome, mesmo entre colegas chineses.

Pelo contrário, os membros da comunidade lusófona que adoptam um nome chinês, raramente o usam em ocasiões formais. Este nome nunca é tratado como uma fonte de identidade própria, mas sim como uma forma de sociabilidade e de deferencialidade para com os seus anfitriões chineses. Como dizia um entrevistado macaense: *O nosso nome propriamente dito é o português, o nome chinês é só por conveniência*. Esta mesma pessoa explicava que não conhecia os nomes chineses dos seus amigos e parentes macaenses pela simples razão que não lhe era permitido tratá-los por este nome: *Haviam de ficar muito zangados. Diziam logo, 'Então ainda não chegámos a 99 e ele já me trata por tal e tal'?*

Durante o período colonial, os homens da comunidade lusófona eram conhecidos entre os chineses por nomes cantonenses. Muitos destes nomes eram alcunhas. Quando estas eram prestigiantes, os descendentes ainda se lembram delas. Como as barbas são um atributo masculino raro e apreciado entre os cantonenses, alguns entrevistados macaenses referiram que o seu avô era conhecido como *Barba Branca* ou *Barba Preta* ou *Velho das Barbas*. Em geral, porém, os membros da comunidade lusófona eram conhecidos por uma transcrição chinesa do seu nome próprio — *Ian Lei Gei* (Henrique), *Eh Moon Do* (Edmundo), *Ah Baak Do* (Alberto), etc. — ou, mais raramente, do seu apelido — *Ka Baak Lo* (Cabral), *Ma Dei La* (Madeira).

Segundo nos informaram os seus descendentes, algumas das principais famílias tradicionais tinham um apelido chinês no período pré-colonial. É interessante que esses apelidos tenham sido totalmente esquecidos. Os apelidos chineses pelos quais estas pessoas são hoje conhecidas são bastante recentes. Membros informados da geração declinante asseguraram-nos que, só no período do pós-Guerra, é que surgiu a necessidade de adoptar nomes chineses. A maior parte dos que nós conhecemos foram adoptados nas últimas duas décadas.

Depois da cesura dos anos 70, é hábito os filhos de um membro da comunidade lusófona adoptarem a primeira sílaba da transcrição chinesa do nome do pai como patronímico. Alternativamente, um advogado macaense que inicia a sua prática no Território opta por escolher um patronímico chinês que indique o parentesco patrilinear que tem com outro advogado já conhecido entre a população. Desta forma, a clientela chinesa do parente mais sénior, terá mais confiança no parente mais novo.

No caso dos macaenses mais enraizados na vida social e política local, estes nomes acabaram por assumir uma importância central, pois os chineses conhecem-nos exclusivamente por esse nome. Frequentemente, tornava-se difícil para nós falar com um chinês de Macau sobre macaenses, pois os nomes portugueses que conhecíamos não permitiam identificar quais os nomes pelos quais esses mesmos indivíduos eram conhecidos para os chineses. O crescente diálogo e intercâmbio social e cultural com a classe média chinesa significam que os macaenses estão a fazer mais e mais uso destes nomes. Para a geração declinante, estes eram nomes de expediente, perfeitamente individuais, usados principalmente por outros para obviar das dificuldades que os chineses tinham de pronunciar e memorizar nomes portugueses. Crescentemente, contudo, para a geração controlante e sobretudo para a emergente, os nomes chineses começam a ser nomes de identificação pessoal integral — em que o apelido corresponde a um projecto familiar e os dois nomes próprios que na tradição chinesa o seguem, representam a identidade pessoal.

Tanto nos nomes portugueses como nos chineses, a evidência que recolhemos indica que os macaenses normalmente não usam a liberdade de escolha de apelidos que o sistema português permite. Os macaenses adoptam uma prática de sucessão ao apelido estritamente patrilinear, seguindo nisto o exemplo chinês. As famílias são conhecidas por patronímicos que passam patrilinearmente: os Manhões, os Rodrigues da Silva, os Pancrácios, os Senna Fernandes. Um informante da geração declinante dizia-nos: *Em Portugal é costume dar o nome de família da mãe à criança, aqui não. Pelo menos na minha família nós não fazemos isso e eu penso que também com muitas outras famílias, com poucas excepções.* De entre os nossos entrevistados, apercebemo-nos que essas excepções eram frequentemente casos em que a mãe era portuguesa da República — assinalando, assim, o casamento prestigiante, que aumentava o capital de portugalidade da família. Encontrámos ainda famílias em que é costume dar às filhas o apelido do pai da mãe e o apelido do pai do pai, como em Portugal, mas aos filhos só o apelido do pai do pai. Uma outra variante que encontrámos é a existência de dois nomes masculinos inteiros que passam em alternância de geração em geração. Assim, por exemplo, se o avô se chama Manuel Tadeu Rodrigues, o pai chama-se António Menezes Rodrigues, o filho chama-se Manuel Tadeu Rodrigues e o neto chama-se António Menezes Rodrigues. Se há mais do que um filho, o filho segundo recebe o nome do pai. No caso de uma família de Macau que estudámos, o sistema estava em funcionamento há, pelo menos, quatro gerações — a partir dessa geração perdia-se a memória genealógica.

Na direcção contrária, porém, as coisas passam-se diferentemente. Se a adopção de nomes próprios europeus por chineses não é problemática, já a adopção de apelidos europeus é algo de muito grave. Em teoria, o patronímico chinês não necessita de ser negado, a pessoa em causa poderia continuar a utilizá-lo em contextos de sociabilidade chinesa, tal como na adopção de apelidos chineses por europeus. Na realidade prática, porém, esta situação tende a causar profundos sentimentos de mal-estar por parte dos chineses. O problema

é particularmente grave quando são homens que mudam de nome. A interpretação geralmente dada é no sentido de desqualificar essa pessoa em duas frentes: por um lado, considera-se automaticamente que abandonou o seu povo e a sua cultura; por outro lado, considera-se que não tem piedade filial, por se ter recusado a pagar aos seus antepassados a dívida principal que para com eles tem, o da continuação do nome.

A adopção de um apelido português, porém, pode assumir duas formas com implicações sociais distintas. Por um lado, há apelidos portugueses que correspondem convencionalmente a nomes chineses: por exemplo, Leão=Leong, Kok=Costa, Vong=Fão. Estas pessoas estão livres de usar os seus nomes chineses em contextos sociais chineses, sem sofrerem o risco de embaraço[18]. A adopção de uma correspondência portuguesa para os seus nomes, porém, indica que eles estão integrados na vivência da comunidade lusófona. Pode-se considerar que eles abandonaram a comunidade chinesa no dia-a-dia, mas não que negaram a sua identidade étnica ou os seus antepassados. Conhecemos pessoas que, tendo vivido toda a sua vida dentro do campo macaense, por assim dizer, estão agora a reverter para uma identidade mais enfaticamente chinesa.

Por outro lado, há os casos de pessoas que suprimiram por completo a sua identidade chinesa, adoptando total e definitivamente o seu apelido português. A escolha do apelido, nestes casos, parece depender bastante da natureza dos laços que prenderam o novo membro à nova comunidade lusófona. Conhecemos casos em que a pessoa adoptou o apelido do padrinho, o apelido da mulher, a alcunha espanhola do pai chinês, o nome de um santo (Xavier) ou de uma advocação da Virgem (Rosário, Conceição).

O problema tem profundas raízes na história de Macau. Até 1841, o governo da dinastia Qing proibia que qualquer chinês se convertesse ao catolicismo. Assim, até então, todos os chineses que se convertiam, perdiam a sua identidade étnica chinesa, cortavam o rabicho (simbolizando assim a sua desvinculação da dinastia Qing), envergavam roupas ocidentais, adoptavam um nome português e eram integrados de uma forma ou outra dentro da comunidade lusófona. Esta decisão, porém, tinha custos. A identidade étnica destas famílias era mais frágil. Eles eram aceites mas tinham um "esqueleto no armário", que as outras famílias macaenses não hesitavam em explorar sempre que necessário. Dependendo da sua fortuna pessoal ou da sua influência na vida da cidade, eles poderiam estar mais ou menos sujeitos a actos de discriminação. Não lhes era, contudo, negada a pertença e essa discriminação era exercida sempre através do que caracterizámos anteriormente como uma estratificação auto-destrutiva.

Para a população chinesa, esta opção era considerada como uma profunda traição, não só à etnia chinesa como tal, mas especialmente aos antepassados da pessoa em causa — o que, aos olhos da tradição confuciana, era ainda mais revoltante. A "paróquia pessoal" (missionária) de São Lázaro foi fundada em 1846 precisamente para responder às exigências do número crescente de católicos chineses que passaram a existir a partir do momento em que o governo da dinastia Qing, como resultado das Guerras do Ópio, passou a permitir que pessoas de etnia chinesa se convertessem ao cristianismo sem para tal terem de perder a sua referência étnica. Nessa paróquia os registos eram mantidos numa mistura de latim e chinês e as pessoas preservavam os seus apelidos chineses, sendo por eles referidos nos registos, apesar de receberem também (como ainda hoje recebem) um nome pessoal católico, que geralmente era em português.

O preconceito contra os católicos manteve-se surpreendentemente forte através de todo o período colonial. A seguinte transcrição de uma entrevista com um informante chinês católico refere-se ao período da sua infância nos anos 30. Note-se que esta pessoa nunca abandonou o seu patronímico chinês, pelo qual é conhecido.

Quando eu era criança, costumávamos levar a cruz ao peito. Logo os outros rapazes me atacavam. Atacavam no sentido em que me insultavam a cantar: [cantilena possivelmente em cantonense, não identificável]. *Tal como todas as crianças. Mas sem ódio. Como chama: 'Vocês não têm pais, são homens que ...' Sim, porque naquele tempo, o governo chinês da Qing dinastia proibiu os chineses baptizados. Proibiram que os chineses se convertessem para a religião católica. Nesse sentido os chineses que entraram na cidadela de Macau, baptizaram-se e adoptaram o apelido de um europeu: de Assis, Jesus, António, e tal. Nesse sentido cometeram um grande pecado perante os chineses, é como se eles ignorassem a existência dos seus antepassados.*

O processo histórico é aqui consideravelmente comprimido e o entrevistado não se refere ao facto do problema não se limitar ao uso dos apelidos chineses. Nessa época, a Igreja Católica impedia os conversos de continuar os rituais de reverência ancestral. Esta proibição

foi abolida com o Concílio Vaticano II, mas o sentido de vergonha que a ela estava associado também se diluiu, agora que tantos dos chineses urbanizados deixaram de realizar sistematicamente a maior parte dessas práticas. Para estes conversos, durante o período colonial, a melhor opção era de facto a de "passarem" (para usar a expressão de Goffman, 1963), tornando-se macaenses.

O recurso a este tipo de passagem interétnica parece não ter terminado com o fim do período colonial. Não estamos certos do que virá a ocorrer com os adolescentes de hoje, mas tivemos a oportunidade de conhecer pessoas na casa dos trinta que abandonaram o seu patronímico chinês, adoptando uma identidade macaense. Nestes casos a decisão foi sempre tomada como resultado da educação em escolas portuguesas[19]. Uma vez inseridos nestas escolas, estas pessoas descobriam que estavam excluídos do mundo juvenil chinês. De forma a encontrarem alguma aceitação, eram forçados a adoptar uma referência cultural europeia, integrando a vivência étnica macaense.

Para um investigador português, que não domina fluentemente o cantonense, é mais fácil identificar situações de mudança de referencial étnico na direcção chinês/português (macaense) do que no sentido contrário. De qualquer forma, alguns dos macaenses que mais influência detiveram no Território durante o período do pós-Guerra encontravam-se nesta situação. Pelo contrário, as situações de passagem português (macaense)/chinês são-nos menos acessíveis. Segundo temos sido informados, no entanto, tais transferências têm ocorrido — e há mesmo uma ou outra personalidade conhecida originária dos meios euro-asiáticos de Macau e Hong Kong que preferiu no decorrer da sua vida identificar-se como chinês, exercendo pressão sobre as pessoas e meios de comunicação por si controlados para que essa identidade seja respeitada.

O estudo dos registos de casamento católico tornou-nos altamente conscientes da complexidade destas situações de nomeação. Por exemplo, Mariano Vong da Conceição (qual a origem do seu apelido português?) é filho de um homem chinês (Fernando Vong) e de uma senhora com nome português (Mariana da Costa). O seu padrinho de casamento tem nome português, a madrinha tem nome chinês e a mulher é uma chinesa recém-chegada ao Território. Qual será a referenciação étnica preferencial do agregado doméstico resultante?

Na verdade, a simples identificação de um referencial étnico único para algumas pessoas é de todo impossível, até porque em certos

casos essas pessoas optaram por referenciais diferentes em momentos diferentes da sua vida. Outros iniciaram a sua vida adulta dentro de um processo de aproximação da identidade étnica macaense, mas terminaram a sua vida reentrando no campo étnico chinês. Ao nível agregado, é de presumir que estas opções, estejam sujeitas a limitações de natureza estrutural. Ao nível individual, contudo, como tentámos demonstrar com os exemplos de Suzana e Emília apresentados no início deste capítulo, a complexidade de factores que levam um indivíduo a tomar uma opção e o outro a tomar outra é elevada e nela entram, sem dúvida, aspectos de imponderabilidade ligados à psicologia individual e à história emocial de cada um.

Como exemplo poderemos recorrer a um caso particularmente interessante: os filhos de chineses que emigraram no período da viragem do século para a América Latina e que, no período anterior à Guerra, trouxeram as mulheres sul-americanas ou mestiças e as suas crianças para o Sul da China. Estes últimos que, por via das suas mães, têm frequentemente algumas características fenotípicas não chinesas, podem optar por formas distintas de resolverem a sua ambiguidade étnica, dependendo de opções que tomam no decorrer da sua vida. Os três casos aqui referidos são indivíduos do género masculino, de aproximadamente a mesma idade, que iniciaram todos a sua vida adulta em Macau como funcionários do estado, tendo todos mais tarde transitado para actividades no sector privado da economia — se bem que o tenham feito em momentos muito distintos da vida.

Num dos casos, o indivíduo em causa casou-se com senhoras chinesas, tendo utilizado toda a sua vida uma versão anglicizada do nome chinês do seu pai. Apesar de ter sempre desenvolvido actividades que o ligaram com a administração portuguesa do Território, tendo frequentemente funcionado como intermediário para os capitalistas chineses locais, este indivíduo é hoje considerado chinês pela opinião pública de Macau. No segundo caso, encontramos um grupo de irmãos que, tendo também uma mãe sul-americana, usaram durante a sua juventude o patronímico chinês, sendo assim conhecidos pelos seus colegas de desporto. Aquele cuja história conhecemos melhor, no entanto, casou-se com uma senhora de uma família macaense, tendo optado por usar como apelido um nome ambiguamente hispano-português que era a alcunha do seu pai. Foi este nome que passou aos filhos que teve de uma senhora macaense, tendo a família optado por uma identificação fortemente lusófona. No terceiro caso, o indivíduo em causa

nunca usou o nome do pai chinês, que morreu quando ele ainda era criança deixando-o ao cargo da mãe que o educou em Macau. Este indivíduo, que se casou com uma senhora macaense, utilizou sempre o apelido espanhol da mãe.

No decorrer da década de 70, em data que não conseguimos estabelecer com rigor, e como sequência da necessidade crescente de organizar os registos civis das pessoas residentes em Macau, particularmente tendo em vista a questão crescentemente problemática da nacionalidade portuguesa, os padres foram obrigados a utilizar nos registos matrimoniais os nomes que se encontram especificados e definitivamente estabelecidos nos registos civis. Assim, no decorrer dos trinta anos que estudámos, encontrámos uma crescente consistência nas práticas de nomeação. Consequentemente, há cada vez menos casos de indivíduos com patronímicos chineses a adoptarem apelidos europeus por ocasião das cerimónias católicas do ciclo de vida. Mesmo assim, convém insistir que continua a haver uma forte tendência à manipulação de apelidos.

Por exemplo, muitas famílias de macaenses cujos filhos, no decorrer dos anos 80, optaram por se casarem com mulheres chinesas, decidiram não dar às crianças o patronímico chinês das mães. Segundo estas famílias, trata-se de um subterfúgio cuja finalidade é facilitar o registo das crianças nos Arquivos Centrais do Registo Civil em Lisboa. Estas pessoas querem assim obviar as dificuldades que possam vir a surgir caso as autoridades chinesas não sejam capazes de manter a prosperidade de Macau após 1999 e eles sejam forçados a emigrar. Com efeito é opinião dominante entre os residentes de Macau, que parece ser comprovada por vários casos que conhecemos, de que indivíduos cujos nomes incluem palavras chinesas recebem um tratamento discriminatório nestes arquivos, sendo a realização da cópia integral dos seus registos simplesmente adiada *sine die*.

CONCLUSÃO

No decorrer deste capítulo estudámos a relação entre pessoa e etnicidade, demonstrando que, entre o nível pessoal e o nível colectivo, há uma relação dialética de produção mútua. Não são só as disposições pessoais de cada pessoa perante contextos de relacionamento interétnico que mudam; com o passar das gerações, muda também a própria natureza da diferenciação étnica.

Neste capítulo, recorrendo ao exemplo da língua e das formas de nomeação, mostrámos que, nos nossos dias, a etnicidade macaense não pode ser concebida como correspondendo a uma cultura crioula. Com o lento colapso do projecto étnico da portugalidade que, de uma forma ou outra caracterizou todo o período colonial, a condição cultural dos macaenses foi-se alterando[20]. Presos ainda aos benefícios supostamente associados ao que eles consideram ser um privilégio étnico, a referência à função pública continuará a ser importante pelo menos durante o presente período de transição. No entanto, as condições sociais e económicas que os rodeiam são tais, que a aproximação à classe média chinesa é inevitável. Em particular, a cultura de massas cantonense, cuja emergência e presente pujança acompanha o desenvolvimento económico e cultural de Hong Kong e da costa asiática do Pacífico no último quarto de século, é um polo de referência crescentemente inescapável. Em suma, a condição cultural dos macaenses do período pós-colonial pode ser caracterizada como uma *interculturalidade*.

Não são só os macaenses que estão a mudar. A progressiva integração da classe média chinesa numa cultura global — através da educação moderna, do consumerismo e dos *mass media* — significa que as relações transculturais são sentidas como menos ameaçadoras. Ao mesmo tempo, a mudança política que resultará da passagem para a administração chinesa em 1999, é apercebida como um risco iminente tanto pelos chineses residentes em Macau como pelos macaenses. Dentro deste contexto, as pessoas vão redefinindo as suas opções pessoais no que se refere ao relacionamento interétnico, resultando daí uma alteração nas próprias definições pessoais.

Tendo em conta a mudança de contextos, o que ainda ontem era uma informação estigmatizante, passa hoje a constituir um trunfo. Um político macaense que teve a gentileza de aceitar fazer a sua história de família, passou largas horas a falar connosco sem nunca nos ter indicado que os seus avós eram conversos chineses que tinham adoptado um nome português. Fomos posteriormente informados deste facto por outras famílias — que assim pretendiam sublinhar o seu prestígio relativo, através do característico processo da estratificação auto-destrutiva. Dois anos depois, a mesma pessoa fez um discurso público em que pretendia apelar à sua identificação com os interesses do eleitorado maioritário chinês sublinhando que, de qualquer forma, o sangue que corre nas suas veias é exclusivamente chinês.

NOTAS

[1] "Toutes les professions ont une divinité protectrice, à laquelle les membres tendent un culte: c'est souvent l'inventeur du métier, le premier qui s'est livré à la profession" (Henri Maspero, 1975 [1950]: 147).

[2] Para um residente de longa data em Macau estas questões não se levantam, pois há uma tendência à integração destes portugueses nos meios macaenses.

[3] Conhecemos algumas, se bem que poucas, excepções a esta regra; pessoas que, posteriormente, conseguiram obter cursos superiores.

[4] Os dados a que recorremos em seguida foram-nos generosamente fornecidos pela Dr.ª Maria Farinha Simões — cuja dedicação à escola e desinteressado empenho pelo melhoramento da educação lusófona em Macau merecem ser sublinhados.

[5] Valerá a pena sublinhar que, por razões que discutimos noutro local, é comum a filhos de casamentos interétnicos serem conhecidos para os efeitos da administração portuguesa por um nome exclusivamente português.

[6] Há uma aluna que afirma só saber falar chinês, mas presumimos tratar-se de um engano, já que o questionário, preenchido por ela, é escrito em português. Praticamente todos os alunos afirmam ter conhecimentos de inglês.

[7] Os dados referentes à língua de celebração que recolhemos não confirmam a nossa hipótese inicial de que haveria uma maior probabilidade do casamento ser celebrado em português nos casos em que o noivo era macaense.

[8] Mais uma vez estamos individados à Dr.ª Maria Farinha Simões por nos ter generosamente prestado acesso a estes dados.

[9] Ver o breve mas interessante comentário de Cecília Jorge sobre este tema, "O Subdialecto" em *Macau*, Novembro 1992, II série, vol. 7, p.57.

[10] Os ensaios são transcritos sem qualquer correcção da linguagem, mas os nomes indicados são todos pseudónimos, respeitando-se, porém, as referências étnicas.

[11] Para uma definição de cultura crioula, ver U. Hannerz (1987:552).

[12] Note-se a formulação deste ponto. Como vimos, é possível um filho de pais chineses, socializado num meio macaense, optar por uma identidade pessoal macaense. Nestes casos, essa pessoa tem obrigações para com os seus antepassados, que poderá ou não cumprir, mas os seus filhos, em princípio, tratam-no como um antepassado macaense e não chinês, pelo que não se sentem obrigados a cumprir as práticas rituais chinesas mas as católicas.

[13] A professora indica-nos que a aluna aqui deseja essencialmente referir que não consome o chá tradicional e que terá em mente cerveja e não bebidas mais pesadas.

[14] "O filho usará apelidos do pai e da mãe ou só de um deles" (Código Civil, art.° 1875, n.° 1) e "os apelidos são escolhidos entre os que pertençam a ambos ou só a um dos pais do registando ou a cujo uso qualquer deles tenha direito, podendo, na sua falta, escolher-se um dos nomes porque sejam conhecidos." (Cód. Registo Civil, art.° 128, n.° 5).

[15] Se tentarmos distanciar-nos de algo que, como portugueses, nos é excessivamente familiar, e considerarmos o real significado de, por exemplo, os nomes dos quatro

últimos governadores de Macau, imediatamente nos aperceberemos do potencial de ridículo que as práticas de nomeação portuguesas podem ter aos ouvidos de estrangeiros: Pinto Machado, Melancia, Murteira Nabo, Rocha Vieira.

[16] A referência aqui tanto pode ser a Mao Tse Tung como às qualidades auspiciosas da cor vermelha, dependendo das intenções dos pais da pessoa nomeada.

[17] Onde, por exemplo, o que é conhecido por um nome de rua em português, pode bem ser conhecido por um nome de praça em chinês.

[18] Estamos aqui a usar a palavra na acessão que lhe dá Goffman (1963).

[19] Já Graciete Batalha insistia sobre isto em 1958 (1974[1958]: 9).

[20] Para a noção de que um grupo social pode perder a condição crioula, ver Abner Cohen (1974: 131). Segundo este autor, os Crioulos de Serra Leoa "are fast 'passing out, of Creoldom and it is possible that in one or two generations they will have abandoned many of the well-known symbols of their distinctiveness."

CAPÍTULO VII
DA COMUNIDADE À AUTORIDADE:
ELITES E ACÇÃO COLECTIVA

Neste último capítulo tentaremos caracterizar a forma como, partindo de toda uma série de decisões sobre "quem eu sou", se chega a uma resposta sobre "quem nós somos". A colectividade vai-se definindo no seio de situações de confronto social onde os grupos são simbolicamente contrastados. Os membros de uma colectividade não só sentem que pertencem, como são levados a agir de formas que refletem essa pertença.

As próprias afirmações de pertença tornam-se em actos de construção social. Nas palavras de Jaber Gubrium, "Interaction in general and talk and language-use in particular, do not merely convey meaning, but rather, are ways of 'doing things with words' to 'create' meaningful realities. From this perspective, the orderly and recognisable features of social circumstances are 'talked into being' [...]. Descriptions [...] are not disembodied commentaries on ostensibly real states of affairs. Rather they are reality projects – acts of constructing the world for practical purposes at hand" (1990: 210). Surgem, assim, três eixos de pertença: o sentimento, a acção e a expressão.

Mas nem todas as colectividades são do mesmo tipo. Os *macaenses* são uma *etnicidade*, tal como a definimos no capítulo II, mas são também uma *comunidade*, no sentido sociológico do termo, isto é, "uma colectividade cujos membros estão fortemente presos por relações que os constrangem a actuar nos interesses do grupo" e são ligados entre si por laços de interconhecimento de longo prazo, obrigações específicas e obrigações difusas (Calhoun, 1980: 112). A existên-

cia de uma densa rede de laços de familiaridade e dos correspondentes "projectos de realidade", na expressão de Jaber Gubrium, explica que falemos de comunidade étnica macaense[1].

Esta aproximação experiencial da vivência macaense é admiravelmente captada por um membro de uma das famílias tradicionais quando escreve num jornal do Território:

Tirem o ambiente ao macaense, isolem-no da comunidade; e tiram-lhe a capacidade de sobrevivência, porque o ser-se macaense é sobretudo sentir-se macaense e em conjunto. *[...]* Ser macaense implica sentir-se macaense, *mas implica igualmente passar pela prova do fogo que é o de ser considerado como tal pelos outros macaenses. Elitismo? Talvez. Mas as coisas são como são e não vale a pena camuflá-las, porque por essa via não se chega a lado algum.*

Essa condição justifica a circunstância de se considerar macaense quem, de outro modo, talvez não reunisse características para isso, e se marginalizar outros que, tendo-as todas, de certa maneira, traíram a comunidade. E trair, *mais no sentido do que* não fez *por ela, quando tinha todas as condições para isso*[2].

Em suma, dito em termos mais gerais, enquanto entidade política, a comunidade macaense funciona através de um sistema de autoridade que, por ser informal, não deixa de ser determinante para a vida de cada membro individual, tanto quanto para a continuidade da comunidade como um todo. Os macaenses constituem um "grupo de interesses informalmente organizado", que "protege ou cria poder para os seus membros através de mecanismos organizacionais informais" (Abner Cohen, 1974: 120-124). Para se pertencer a um grupo destes, como a citação acima deixa bem claro, não basta adoptar uma forma de vida que simbolize exteriormente a pertença ao grupo; é também necessário, por um lado, estar integrado na "densa rede de relações interpessoais entre os membros do grupo" (*ibid.*) e, por outro lado, mostrar disponibilidade para acatar as decisões das autoridades legitimadas do grupo.

Nas páginas que se seguem tentaremos compreender o funcionamento das elites e das redes informais de sociabilidade que caracterizam a vivência macaense, como fenómenos de integração que permitem a acção colectiva no sentido de protegerem os interesses da comunidade.

A AUTORIDADE E O PRIVILÉGIO

Se considerarmos o facto dos macaenses terem detido até hoje um virtual monopólio dos lugares intermédios da administração pública do Território, poderíamos ser levados a afirmar que eles constituem uma elite colonial no seio da sociedade de Macau. Tal afirmação, contudo, induziria em erro, pois prende-se com as aparências exteriores da legalidade formal e não com a realidade política complexa que sempre caracterizou a sociedade de Macau e, muito em particular, durante o período pós-colonial.

Apesar de controlarem o exercício da cidadania, os macaenses não têm direitos de soberania em última instância. A sua condição de portugueses, que lhes tem permitido escapar às piores agruras da atribulada vida política da China dos últimos dois séculos, implica uma considerável insegurança. O monopólio étnico, neste sentido, tem constituído uma condição indispensável para que os macaenses possam coexistir com a população chinesa. Esta última detém o privilégio da soberania e da maior força militar e económica mas, por oposição aos macaenses, sofre do que Boaventura Sousa Santos chama um "défice de cidadania social"[3]. Ainda hoje, o exercício do direito à cidadania por parte dos habitantes chineses do Território, é limitado pela transitoriedade que historicamente marcou a presença da maioria dos chineses em Macau (a síndroma do *stepping-stone*).

O monopólio é, assim, apercebido como um "privilégio", pois permite uma certa segurança na inserção dos macaenses em Macau. Como já demonstrámos, o facto de um casal oriundo das classes menos privilegiadas (portuguesas e/ou chinesas) se integrar na vivência macaense, significa que os seus filhos podem beneficiar dos proveitos resultantes do monopólio étnico, promovendo-se socialmente por relação aos seus pais. No entanto, se é verdade que a condição étnica de macaense tende a trazer consigo um acesso privilegiado a uma posição de classe média, também não é menos verdadeiro que essa mesma condição tende a impôr limitações para quem deseje promover-se economicamente acima dessa condição económica.

O "privilégio macaense" é um entre outros privilégios e envolve um correspondente desprivilégio não despiciendo. Assim, os macaenses nunca foram a força económica dominante no Território. Desde há longa data que as principais fortunas estão nas mãos de capitalistas chineses (o jogo é o exemplo mais óbvio, mas não o único);

enquanto que o pequeno e médio comércio (salvo raras excessões) está excluído aos macaenses. Durante os anos 80, ainda, a expansão do sector privado da economia deixou-os largamente de fora. Tanto a nova indústria como o sector dos serviços estão nas mãos de capitalistas chineses.

Se compararmos de forma simplista os macaenses como grupo com os chineses como grupo, poderá parecer que os primeiros detêm um privilégio dentro de Macau. Trata-se, porém, de uma afirmação relativamente enganadora, já que, no presente momento, a proporção de macaenses para chineses no Território deverá ser na ordem de um por cada cinquenta, de tal forma que os chineses que detêm posições de classe média ou superior constituirão em toda a probabilidade um número bastante superior ao dos macaenses. Para além disso, tal comparação esconde o facto de que a categoria étnica "chinês" corresponde a um leque de variação de condições e sentimentos de pertença muito superior ao que corresponde à categoria étnica "macaense" (*to 2 saang 1*).

Aliás, a própria noção sociológica de "elite" é em si ambígua, pois não é claro se o termo cobre o todo de um grupo social que detém um privilégio (p. ex., um grupo étnico ou um grupo socio-profissional) ou se, pelo contrário, se refere unicamente aos membros que, dentro desse grupo social, controlam as posições de autoridade que permitem a formulação informal de padrões de acção colectiva. Por exemplo, Abner Cohen, uma autoridade sobre o tema, hesita por relação a esta questão[4]. Nas linhas que se seguem optaremos pela segunda definição, que nos parece aplicar-se melhor a Macau. Consideraremos, portanto, os macaenses como uma comunidade étnica que se torna um grupo de interesses informalmente organizado através do funcionamento de uma "economia moral"[5]. Chamaremos "elite" às pessoas que ocupam lugares charneira na manutenção e gestão desse consenso — que detêm a autoridade comunitária.

A comunidade macaense não é um grupo formal. Como tal, a autoridade de que falamos não assume um aspecto contratual ou oficial. Pelo contrário, ela resulta do estatuto pessoal dos agentes sociais que a possuem. Estamos perante aquilo a que certos sociólogos chamam "tradução": isto é, "todas as negociações, intrigas, cálculos, actos de persuasão e violência, através dos quais um actor ou força social assume, ou faz com que lhe seja conferida, autoridade para falar ou agir em nome de um outro actor ou força"[6].

Dependendo da natureza dos interesses que cada grupo informal quer proteger, assim a sua elite se formará nas áreas de acção social em que se situam esses interesses, pois será nessas áreas que se realizará a "tradução". No caso macaense, um papel determinante é desempenhado pela ligação à Administração Portuguesa. Assim, encontramos dois perfis que constituem uma disposição para assumir uma condição de elite, que podem ou não estar associados na mesma pessoa: em primeiro lugar, as pessoas que detêm cargos dirigentes na administração ou os profissionais liberais que realizam uma interface entre a administração e os interesses económicos chineses de Macau e Hong Kong — temos em mente particularmente advogados e solicitadores (ver Santos, 1991) mas também, mais recentemente, engenheiros civis e arquitectos; em segundo lugar, as famílias que integram e veiculam os três vectores principais da identidade comunitária, maximizando o capital de portugalidade — as "famílias tradicionais".

Por um lado, portanto, temos a capacidade de acção na área de interesses onde se situa o monopólio étnico macaense e, por outro lado, temos a capacidade de representar a comunidade através da maximização dos valores que a definem. Esta polarização, contudo, tem algo de artificial, já que um e outro vector se cruzam nos perfis de elite. Ser filho de uma família tradicional, ser casado com uma pessoa de uma dessas famílias, ou ser capaz de representar culturalmente os valores que a essas famílias estão associados não basta para ser membro da elite, mas é por vezes uma porta de lançamento importante para se obter uma licenciatura, para se obter um lugar de destaque na administração ou na vida política do Território. Da mesma forma, ser licenciado, ser rico ou ser dirigente político ou administrativo não basta para ser membro da elite, mas é uma porta importante para vir a formar uma nova família tradicional ou para se associar por aliança com uma família com essas características.

Assim, as posições de destaque na administração ou nos orgãos políticos do Território a que certos macaenses da geração controlante têm tido acesso, não são necessariamente uma condição para o poder informal que eles exercem, mas, pelo contrário, tendem a ser reflexos desse próprio poder. Precisamente por ser informal, esse poder não se radica num único factor (ser rico, ser filho de Fulano de tal, ser director deste ou daquele Serviço), mas corresponde à integração de toda uma rede de relações de força que nessa pessoa se encontram.

Por conseguinte, a condição de elite é pessoal e intransmissível. Nenhum líder poderá jamais suceder a outro, como por vezes os jornais presumem quando comentam a morte desta ou daquela figura de destaque. O caso da morte de Carlos D'Assumpção foi nesse aspecto paradigmático. Uma das questões principais que levantavam os jornais era "quem virá a suceder ao seu lugar?" Esta pergunta, no entanto, é errada, pois o seu lugar era intransmissível, na medida em que dependia directamente das suas condições pessoais e da sua história individual: combinando em si, a) a origem numa antiga e numerosa família tradicional, b) uma destacada carreira de advogado e c) uma rede vastíssima de laços informais criada nos vários momentos da sua vida em que assumiu um papel importante de mediador — desde a presidência da Associação Académica de Coimbra no auge do Salazarismo, às importantes negociações do Contrato de Jogos no início dos anos 60, à crise política do *1,2,3,* ao conflito com Almeida e Costa e subsequente lançamento do sistema político e administrativo do Macau pós-colonial, à negociação com as autoridades chinesas da RPC posteriores à assinatura da Declaração Conjunta e conducentes ao estabelecimento da Lei Básica que regerá o Território depois de 1999.

Esta impossibilidade de substituir as figuras com principal capacidade de "tradução", contribui para um sentimento a que poderemos chamar *a miragem da morte comunitária.* Quando um grupo de interesses informais tal como a comunidade macaense sente a sua base de poder ameaçada, como acontece nos nossos dias, a morte ou desaparecimento de figuras desta natureza assume aspectos de ameaça, pois o equilíbrio de forças que essa pessoa corporiza não pode ser exactamente renovado por qualquer outra. Trata-se, no entanto, de uma miragem na medida em que a própria comunidade, no decorrer do tempo, também se renovou. As novas dinâmicas, exigem diferentes equilíbrios que outras pessoas entretanto vão realizando. No caso macaense, porém, o sentimento é talvez mais intenso, pois ele tende a confundir-se com o que chamámos anteriormente *o espectro do abandono.*

No decorrer dos anos 80, a elite macaense renovou-se de forma notável. A partir do pequeno grupo de quadros macaenses que voltaram a Macau de Portugal por ocasião do governo de Garcia Leandro, foi-se formando um núcleo de indivíduos com curso superior que foram assumindo crescentemente papéis de destaque no Território no decorrer dessa década. A crise interna da comunidade lusófona que correspondeu ao governo de Almeida e Costa parecia anunciar o fim

do monopólio étnico. Com o passar dos anos, porém, e particularmente a partir do governo de Melancia, vemos um crescente assumir de papéis de liderança no seio da administração, do Leal Senado e das profissões liberais por parte de macaenses, alguns deles bastante jovens. A percentagem de macaenses em lugares de direcção de serviços e mesmo no próprio governo é superior à que jamais foi em todo o período pós-colonial.

Algumas destas figuras originaram em famílias tradicionais ou estão ligadas a elas por meio de laços de casamento, outras ainda criaram nome por conta própria a partir de posições obtidas na administração tendo por base as suas qualificações pessoais. Uma característica comum a praticamente todas estas pessoas é que elas têm optado por uma imagem pública que valoriza a portugalidade. Esta elite é predominantemente constituída por pessoas com cursos universitários portugueses, que falam português muito melhor que a maioria dos macaenses. Pelo contrário, somos informados que, em especial os mais velhos, são menos proficientes em cantonense do que a maioria dos macaenses.

Entre os mais novos, pertencentes já alguns à geração emergente, e apesar de terem cursos das universidades portuguesas, vemos uma nova atitude. A proficiência em cantonense é maior e, concomitantemente, o português é falado com uma pronúncia mais vincada. Há também um maior recurso na sua imagem pública aos símbolos de prestígio veiculados pelos *mass média* cantonenses de Hong Kong — tanto na forma de vestir, como nas diversões públicas preferidas (*karaoke*, jogos de azar, etc.), como ainda na participação em acontecimentos públicos mais ligados à comunidade chinesa, tais como concursos de beleza ou programas televisivos em cantonense. Há mesmo um número destes que se esforça por aprender a escrever chinês.

É característico de um "grupo informal de interesses" cujo privilégio está ligado à Administração Portuguesa que as posições de elite não estejam associadas a actividades comerciais ou industriais. Com efeito os macaenses com carreiras de sucesso no sector privado — e existe um número destes que poderia afirmar-se publicamente — tendem a ter menor visibilidade pública em Macau. Pelo contrário, na comunidade chinesa, são pessoas emergentes do sector privado que demonstram maior capacidade de "tradução".

Podemos descrever em breves traços a elite chinesa como integrando pessoas com três origens bastante diversas. Em primeiro lugar,

os "chineses de Macau", residentes do Território com mais de duas gerações e cujas sólidas fortunas pessoais estão radicadas no comércio. De entre estes, os mais velhos, constituem talvez a mais poderosa força em Macau. As suas opções tendem a ser muito conservadoras, o que, tendo em vista a peculiar história de Macau, significa que, por um lado, são as figuras mais empenhadas na aliança com a RPC iniciada no período que conduziu ao *1,2,3,* mas, por outro lado, são também muito influentes no mundo das sociedades secretas (seitas ou tríades). Os mais novos de entre a geração controlante e os da geração emergente, tendem a ser pessoas educadas à Ocidental (em geral em países anglófonos) com atitudes pessoais e políticas mais liberais que as dos seus pais e cuja fortuna assenta essencialmente sobre a indústria.

Em segundo lugar, temos os recém-chegados da RPC. Entre estes encontramos dois perfis de elite: os novos ricos, cuja fortuna pessoal recente está geralmente ligada a actividades mais ou menos clandestinas; e os intelectuais, fugidos da atmosfera repressiva da China. Poucos de entre estes têm vindo a emergir como líderes de opinião, já que nem se sentem identificados com a presença portuguesa nem se sentem capazes de suster uma aliança com um regime que os forçou a emigrar. Entre eles, há uma poderosa apatia política pois estão muito sujeitos à síndroma do *stepping-stone*.

Em terceiro lugar, entre o contingente dos chineses vindo dos países do Sudeste Asiático (*Naam4 Yeung2*) encontram-se algumas figuras com destaque financeiro ou intelectual que têm vindo a assumir uma posição pública independente[7].

Em conclusão, podemos chamar a atenção para a profunda diferença entre o funcionamento destas duas elites étnicas em Macau. A elite macaense assenta sobre uma classe média antiga, bem posicionada na administração e tradicionalmente legitimada através da referência a um capital de portugalidade. A elite chinesa, cujas principais figuras são os chamados "chineses tradicionais de Macau", tem como base de poder uma classe média recente constituída maioritariamente por pessoas que surgiram da grande massa de imigrantes vindos da China depois de 1976.

A aliança entre a elite macaense e a elite chinesa, que foi forjada perante o desafio de desenvolvimento que marcou o governo de Almeida e Costa, e que era representada pelas figuras de Carlos D'Assumpção e Ho Yin, parece estar a mudar de natureza como resultado de vários processos, nomeadamente o amadurecimento político da

Dr. Carlos D'Assumpção — anos 70 (*foto do Arquivo Histório de Macau*).

classe média chinesa na linha do que tem vindo a ocorrer em Hong Kong. As eleições para a Assembleia Legislativa em 1992 mostraram-nos que o seu controlo político ainda é forte, mas que os termos da discussão estão provavelmente em mudança.

Tal se passa tanto por referência aos macaenses como aos chineses. É possível imaginar que esta nova classe média chinesa venha a sair da apatia política que a tem caracterizado até hoje, procurando dentro da sua própria *intelligentzia* as bases para a constituição de uma nova "tradução". A Declaração Conjunta de 1987 foi um marco importante de mudança nas expectativas de elite. Para além disso, desde que o chinês passou a ser língua oficial em 1992, o acesso à administração assim como a cargos de representação política, tornaram-se entradas realísticas para um futuro de elite para os chineses da geração emergente. Assim se compreende que, logo em 1988, tenha surjido uma crescente procura (inaudita na história do Território) de aprendizagem de português por parte de jovens chineses. Em 1991, já estavam inscritos em cursos de português no Território cerca de 10 mil alunos (entre os quais três mil adultos). Havia cursos um pouco por toda a parte e, para além das escolas e centros de ensino especificamente vocacionados, havia ainda cursos para funcionários nos Serviços da Administração e Função Pública, na Polícia de Segurança Pública, na Prisão de Coloane, na Polícia Marítima e Fiscal, nas Forças de Segurança de Macau, nos Bombeiros, no Leal Senado, no Gabinete de Comunicação Social, no Hospital Conde de São Januário, no Instituto Português do Oriente, na Universidade de Macau, na Escola Técnica dos Assuntos Chineses e no Gabinete de Tradução Jurídica[8].

Contrariamente, para os macaenses, a aproximação de 1999 significará necessariamente uma crescente procura de lugares de elite cuja base de poder não seja a administração. Assim sendo, parece-nos claro que, no período que medeia o fim da administração britânica de Hong Kong e a entrega dos poderes pela administração portuguesa, ocorrerá uma renegociação da oposição étnica entre macaenses e chineses.

Em suma, para os macaenses, o período de 1987 ao presente apresentou-se mais uma vez bifacetado. Por um lado, o ritmo de crescimento da administração verificado na segunda metade dos anos 80 foi diminuindo e a presença de jovens quadros de língua materna chinesa começou a sentir-se. Por outro lado, porém, tendo o crescimento inicial sido realizado largamente à base de macaenses, a sua

elite encontra-se agora em posições de relativa senioridade que lhe têm permitido acesso aos instrumentos necessários à "tradução". A elite macaense de hoje é um conjunto de pessoas relativamente uniforme, tanto em termos familiares (ligação às famílias tradicionais), como em termos educacionais (cursos universitários portugueses), como ainda linguísticos (lusofonia dominante e sinofonia secundária). É um grupo que integra membros de ambos os sexos com uma ligeiríssima predominância numérica (e não de autoridade) masculina.

QUE GÉNERO DE COMUNIDADE?

A acção colectiva depende da capacidade de "tradução" dos membros de elite. Por outras palavras, a existência de autoridade é condição para a existência de acção colectiva. Como vimos, a capacidade de manter um monopólio étnico e de continuar a negociá-lo politicamente, apesar duma sempre crescente inferioridade numérica por relação aos chineses, demonstram para além de qualquer suspeita que os macaenses têm uma elite e que ela possui autoridade.

Se assim é, somos então encorajados a procurar os processos pelos quais a comunidade, por um lado, investe estes membros com autoridade e, por outro lado, acata as suas decisões; assim como, os processos pelos quais estes membros de elite se organizam entre si no sentido de coordenarem a sua actuação com vista aos fins comuns que definiram para si próprios. Nas páginas que se seguem tentaremos responder a estas perguntas, tendo em vista que os macaenses no período posterior à cesura dos anos 70 constituem um "grupo de interesses informal" que funciona como uma comunidade, isto é na base de laços cruzados de interconhecimento pessoal[10]. Como tal, não procuraremos processos formais de integração, mas sim processos baseados no que Abner Cohen chama um *network of amity* (1981: 222). Estas redes de identificação interpessoal cruzadas ligam não só as pessoas entre si, como acabam por funcionar como vectores de difusão de conhecimento e de autoridade que permitem a "tradução".

Dito isto, urge insistir que não há de forma alguma unanimidade de opiniões e interesses. Pelo contrário, surgem frequentemente conflitos internos à comunidade, mesmo no que se refere à gestão do "privilégio". Por exemplo, no Verão de 1993, ocorreu no seio da Assembleia Legislativa um conflito público referente à manutenção do nível relativamente alto dos salários da função pública por relação aos do

sector privado, em que os principais intervenientes foram membros da elite macaense.

Não é estranha a este conflito, assim como a tantos outros que ocupam as poucas páginas dos muitos jornais lusófonos locais, a crescente dificuldade por parte da elite macaense de adoptar atitudes abertamente exclusivistas. Trata-se de mais uma versão da oposição entre os interesses particularistas e universalistas das elites, de que nos fala Abner Cohen. Com efeito, na sua qualidade de membros da elite política e administrativa de Macau como um todo, certas pessoas sentem-se obrigadas a assumir posições universalistas, contrárias aos interesses particularísticos mais restritos da comunidade macaense.

A dificuldade em assumir publicamente atitudes de exclusivismo perante a comunidade chinesa não pode ser tomada como sinal do desaparecimento dos macaenses como grupo étnico ou de uma tendência à banalização desta categoria. Em si, a capacidade de funcionar com fronteiras movediças e porosas, não é nada de novo para os macaenses. No período colonial, a vivência macaense caracterizava-se por uma interpenetração deste tipo com os portugueses da República. Dizia com humor um funcionário presentemente a servir no Território pela terceira vez que, quando cá esteve nos anos 60, as principais decisões do Governo eram tomadas no Café Solmar — um local de socialização marcado por referências macaenses. Pelo contrário, nessa época, as fronteiras com o grupo étnico chinês eram mais vincadas — sendo este exclusivismo, aliás, bilateral.

Hoje, a menor relevância do capital de portugalidade, um sentimento de relativo mal-estar perante a competição com os funcionários oriundos da Europa[11] e a maior facilidade de contacto cultural com a classe média chinesa, significam que as fronteiras com o grupo étnico chinês perdem a sua nitidez. A percepção de que o futuro da comunidade macaense dependerá da negociação com os chineses, significa que as manifestações públicas de exclusivismo nessa direcção são indesejáveis.

Assim se compreende que, desde a cesura dos anos 70, se tenha verificado uma redução notável, senão mesmo um quase total desaparecimento do que poderíamos chamar *arenas comunitárias macaenses*: isto é, deixaram de existir espaços públicos onde se demarca publicamente perante o exterior a pertença ou exclusão da comunidade assim como, no interior desta, a hierarquia de prestígio ligada à estratificação auto-destrutiva. Os clubes, as praias, o teatro, os cafés, as

cerimónias religiosas e até as confrarias e agremiações que desempenhavam este papel foram sendo abandonadas uma a uma. Por muito que procurássemos, tivemos dificuldade em encontrar os símbolos de exclusividade macaense dos quais a literatura e o cinema macaense (ver *Amor e Dedinhos de Pé*) nos falam. Acabaram-se os *chás-gordos*, acabaram-se os bailes, acabaram-se os casamentos à portuguesa, acabou-se a *tuna*, acabaram-se as distinções indumentárias, o Clube de Macau foi vendido, o Teatro D. Pedro está encerrado há anos, os clubes de ténis abriram-se à classe média chinesa, não há mais barracas de praia. Muitos mais exemplos poderiam ser dados.

Não obstante, tal não significa que a comunidade tenha desaparecido, nem sequer que tenha perdido a sua capacidade de acção colectiva. Segundo C.J. Calhoun os laços comunitários podem ser comparados segundo três aspectos: a sua *densidade* (verificam-se ou não todos os laços possíveis?); a sua *multiplexidade* (as pessoas estão ou não ligadas por mais do que uma forma?); e a sua *sistematicidade* (as pessoas estão ou não integradas num sistema de incorporação unificante?) (1980: 118). Se olharmos para os macaenses à luz desta grelha podemos talvez fazer uma apreciação comparativa genérica da comunidade enquanto um todo.

Em relação ao primeiro aspecto, podemos verificar que há um interconhecimento pessoal quase a cem por cento e, se bem que se verifiquem zonas de menor densidade relacional ligadas ao processo de estratificação interno, é raro não existir um laço qualquer entre dois membros da comunidade: senão de família, então de afinidade; senão destes, então de escola ou liceu; senão destes, então de vizinhança de bairro; senão destes, então de colaboração no emprego. Raros serão os membros cuja ligação envolve mais do que uma pessoa de intermédio: isto é, se incluirmos primos de primos, colegas ou namorados ou afins de irmãos ou de primos, alunos ou subordinados dos pais ou filhos de alunos ou subordinados, cobriremos com facilidade o todo da comunidade. Em suma, em termos de *densidade*, podemos considerar que a comunidade macaense residente no Território se situa acima da média.

Se tivermos em conta o segundo aspecto (a *multiplexidade*), e nos perguntarmos se as pessoas estão ou não ligadas entre si por mais de um tipo de relação, poderemos também concluir que a comunidade macaense está bastante alta na escala comunitária. Uma percentagem considerável de membros está ligada entre si por laços pessoais de

mais do que um tipo. Há colegas de emprego que são parentes; há antigos namorados que são colegas ou parentes; há colegas do liceu que são colegas de emprego ou parentes ou antigos namorados; etc.

Assim, poderíamos concluir que a comunidade macaense demonstrava um elevado nível de multiplexidade se não fosse o facto desta última categoria integrar duas vertentes. Por um lado, perguntamo-nos se as pessoas estão ligadas por mais de um tipo de relação; concluindo, como vimos, que estão. Mas, por outro lado, queremos saber se estes diferentes papéis se combinam e sobrepõem. Isto é, por exemplo, se os papéis de primo e de director de serviços, ou de empregado e colega de liceu, se tendem a interpenetrar. Aqui a resposta não é tão clara. Macau é uma cidade moderna, com uma administração burocrática complexa, em que o sistema legal obriga as pessoas a pautar as suas relações por princípios legais estabelecidos de forma unívoca. Por outras palavras, seja eu ou não primo, irmão ou namorado do meu empregado, eu tenho as mesmas obrigações para com ele/ela que tenho para com os outros empregados. Neste sentido, as comunidades pré-modernas ou camponesas que os antropólogos têm estudado demonstram uma maior multiplexidade que a comunidade macaense.

No entanto, quem viva no Território durante algum tempo, cedo se aperceberá que a "atmosfera administrativa" vigente é mais do tipo sul-europeu que do tipo nórdico; há uma considerável permissibilidade na interpenetração de papéis e um certo fechar de olhos perante aquilo que as pessoas chamam, quando querem ser críticas, nepotismo. Aliás, como veremos, num contexto multiétnico, a manutenção de um monopólio étnico passa precisamente por uma gestão cuidada da multiplexidade. Enquanto elite burocrática, a elite macaense está interessada no valor universalístico de maximizar o funcionamento da administração, evitando os efeitos da multiplexidade. Enquanto elite étnica, a elite macaense tem o interesse particularístico de manter a sua predominância, o que é muitas vezes contrário às regras expressas do aparelho burocrático.

Finalmente, podemos verificar que a comunidade macaense, no período posterior à cesura dos anos 70, é menos forte quanto ao terceiro aspecto (a *sistematicidade*) — isto é, a integração dos membros da comunidade num *unifying system of corporateness* (Calhoun, 1980: 118). Na verdade, assim o indicam a tendência a um esbatimento das fronteiras comunitárias e o desaparecimento das arenas de comunidade. A comunidade macaense é definida não a partir de fronteiras

bem nítidas, mas a partir de uma elite publicamente identificável por relação à qual as pessoas se situam na sua pertença comunitária. Existem, porém, vários organismos que, sem serem exclusivistas, acabam por representar essencialmente os interesses dos macaenses e, muito particularmente, os interesses ligados ao monopólio étnico.

Já nos referimos anteriormente à APIM — associação que controla a Escola Comercial. Também a Misericórdia de Macau desempenha um papel semelhante. Controlada pela geração declinante, a Misericórdia tem vindo, por exemplo, a preocupar-se com o provimento de estruturas de apoio caso os macaenses sejam obrigados a sair do Território. Um dos seus projectos mais ambiciosos é a construção de um lar de idosos na zona metropolitana de Lisboa.

Mas talvez o organismo que melhor incorpora a sistematicidade da comunidade macaense é o que directamente protege os interesses do seu monopólio étnico — a Associação dos Trabalhadores da Função Pública de Macau, conhecida geralmente pela sigla ATFPM. Como notou recentemente um jornal lusófono, a ATFPM "representa realmente os funcionários públicos do Território. E [...] o funcionalismo confunde-se praticamente com a própria comunidade portuguesa local". Como frequentemente ocorre em Macau, existe nesta frase uma ambiguidade, já que ela exclui implicitamente os "funcionários originários da República" — como se torna claro na mesma página de jornal, onde se comenta que "a estratégia da ATFPM [está] mais virada para os problemas dos funcionários do quadro" e que, portanto, faria sentido os anteriores organizarem a sua própria estrutura sindical[12]. Assim, a existência de uma estrutura de protecção de interesses deste tipo, contribui uma certa sistematicidade à comunidade. Urge, no entanto, insistir que se trata de uma organização sindical e que, por conseguinte, continuamos a estar perante uma entidade social não exclusivista de um ponto de vista étnico.

Em conclusão, tendo em vista a inexistência de arenas públicas de comunidade, assim como a sistematicidade relativamente baixa deste grupo, somos levados a procurar na área das relações privadas os processos pelos quais a comunidade funciona e adquire uma estrutura interna. Nas páginas que se seguem tentaremos, portanto, identificar e caracterizar brevemente os espaços/tempos em que se realiza o processo dialogal e dialéctico de produção de intersubjectividade que permite a continuação da etnicidade macaense como grupo informal de interesses. A estes chamaremos *nódulos de comunidade*, para

indicar que se trata de espaços/tempos que permitem o funcionamento e sistematização dessa grande rede de identificação interpessoal (*network of amity*) que é a comunidade macaense[13].

OS NÓDULOS DE COMUNIDADE: A FAMÍLIA

Uma das principais características das famílias macaenses que hoje são conhecidas como famílias tradicionais era o seu tamanho. Com efeito, no segundo quartel do nosso século, era frequente encontrarem-se casais com 9 a 12 filhos adultos. No período do pós-Guerra esta fecundidade começa a diminuir: facto reconhecido por todos e claramente aparente nas histórias de família que realizámos. Várias razões são aduzidas pelos entrevistados para esta fecundidade. Principal entre elas era a disponibilidade de mão-de-obra doméstica. Uma senhora portuguesa que conheceu o seu marido macaense em Portugal e veio com ele para Macau no período imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial, descreveu-nos a situação doméstica na casa do seu sogro. Naquela grande casa patriarcal, em que se esperava que os filhos trouxessem as suas mulheres para viver em casa do pai, cada jovem casal era servido por uma criada própria. Assim, quando ela e o marido chegaram de Portugal, descobriram que uma criada chinesa tinha já sido contratada para os servir. Para além disso, cada criança que nascia tinha uma ama, que a servia exclusivamente até à idade escolar. Com estas amas, aprendiam os macaenses abastados a falar cantonense e a familiarizar-se com os hábitos domésticos chineses.

Em alguns casos, porventura ainda mais ricos, existiam mesmo agregados habitacionais semelhantes aos que caracterizavam as famílias chinesas mais ricas na China Imperial (e que os ingleses descrevem pelo termo *compounds*). O pai construía em torno à sua casa, moradias para os filhos e suas respectivas famílias. Conhecidos são os casos de Pedro José Lobo e as vivendas que construiu para os seus filhos em Mong Há, ou o *compound* dos Jorge perto do Lilau. Enquanto o pai estava vivo, os filhos continuavam a comer em conjunto, de tal forma que a culinária da elite macaense estava profundamente marcada por estas refeições comunais. Nas palavras de uma senhora macaense, *A comida macaísta nasceu da necessidade de satisfazer proles numerosas e justificar convívios constantes, duas circunstâncias que não fazem mais parte do nosso modo de vida*[14].

Famílias como estas constituíam uma potente base de apoio para os seus membros. Em torno aos patriarcas que as controlavam criava-se um projecto familiar[15] de família tradicional. Tal como nas famílias abastadas da China Imperial, a morte do patriarca constituía um momento de quebra e normalmente terminava a vivência em conjunto. Contudo, resultava uma identidade continuada[16] que permitia aos membros beneficiar do prestígio resultante do nome e das redes de contactos existentes no interior do larguíssimo leque de parentes.

Quando se fala com macaenses sobre "famílias tradicionais", os nomes que são automaticamente referidos constituem uma lista relativamente limitada e bem identificada — os Senna Fernandes, os Jorge, os D'Assumpção, os Nolasco, os Batalha, etc. Outros nomes tendem hoje a ser esquecidos pela gente mais nova — por exemplo, os Melo do Barão de Cercal, dos quais já há poucos descendentes em Macau. Outros ainda têm um estatuto porventura menos nitidamente "tradicional" — os Leitão ou os Lobo.

É importante compreender que, quando os macaenses citam estes nomes, não estão de forma alguma a referir-se a um grupo de pessoas todas igualmente identificáveis ou sequer a um grupo que possa agir como um corpo. Os nomes correspondem tão só a identidades continuadas. Em certos casos até, há profundo azedume entre os membros de diferentes ramos da família, resultante de acontecimentos que, com o passar dos anos, até os próprios descendentes dos intervenientes têm dificuldade em relatar com detalhe.

Posso citar como exemplo o caso de um homem da geração declinante que me ofereceu uma cópia da árvore genealógica da sua família. Iniciando-se no século passado com um distinto antepassado da nobreza liberal, esta genealogia incluía membros presentemente vivendo por todo o mundo, alguns dos quais saíram de Macau há mais de duas gerações. Em nenhuma parte, porém, se podia encontrar um dos principais ramos da família, presentemente o mais conhecido em Macau. Segundo pude perceber, a origem do desentendimento entre estas pessoas data do período da Guerra.

No entanto, mesmo depois da morte do patriarca e apesar das quesílias que entretanto surjam, estas identidades continuadas constituem uma referência social importante para os seus membros, tanto por lhes facilitarem o acesso a posições de elite em Macau como por constituírem redes de influência muito vastas. Um macaense da elite da geração controlante, por exemplo, comentou a um jornalista que,

na sua reintegração na cidade após longos anos de ausência, "o respeitável nome de família tem ajudado com frequência a abrir diversas portas"[17].

Estas redes de influência, é de notar, não se limitam ao Território — já que há membros destas famílias espalhados por todo o mundo. Estando, em princípio, mais protegidos economicamente e sendo mais qualificados educacionalmente que a maioria dos macaenses, os membros destas famílias reagem mais frequentemente à confrontação com o espectro do abandono, emigrando. Há, portanto, algo de paradoxal no facto de serem precisamente as famílias que melhor simbolizam a relação histórica da comunidade macaense com o Território, que mais tendência têm a emigrar como resposta a mais um "incidente".

Uma outra característica destas famílias tradicionais que as torna salientes na vida comunitária é a relação de aliança. O casamento com um membro de uma destas famílias é um trunfo considerável num projecto de vida marcado pela ambição de pertencer à elite local. Assim, várias das figuras politicamente mais influentes da comunidade no presente momento fizeram casamentos desta natureza. Por brincadeira, referindo-se à sua própria família, um macaense dizia-nos que estavam a pensar em formar uma "Associação dos Cônjuges dos Fulano-de-Tal". Contudo, se para estas pessoas aliadas à família o acesso ao nome prestigiado e às redes de contactos foram essenciais na construção dos seus projectos de vida, também para os membros da família estas pessoas abriram novas possibilidades de intercâmbio e relacionamento social[18].

As famílias tradicionais não eram as únicas em que o elevado número de filhos dava azo a redes alargadas de contactos. Houve casais menos abonados economicamente e menos prestigiados socialmente que produziram grandes famílias, cuja importância no Território ainda hoje não é despicienda, apesar de poucos dos seus membros terem atingido um lugar de elite. Tenho em mente exemplos em que o patriarca era um agente da polícia ou um empregado das Finanças ou da Direcção de Jogos — em alguns casos, matrimónios entre um homem oriundo de Portugal e uma senhora chinesa ou com baixo capital de portugalidade — e cujos filhos, netos e respectivos cônjuges estão hoje espalhados pela administração, criando uma rede de contactos que abrange praticamente todos os serviços. Em alguns casos que estudámos, estamos mesmo convencidos que existe uma

clara percepção dos benefícios resultantes desta rede de laços familiares que, cruzando na sua multiplexidade as relações profissionais, permitem uma maximização dos interesses particularistas dos membros da família.

Estas redes de irmãos, cunhados e primos[19] são ainda alargadas por relações entre irmãos de diversas mães. A prática de manter mais do que uma mulher era muito vulgarizada até à cesura dos anos 70. Como já vimos anteriormente, não havia um padrão único para relações desta natureza, mas é importante compreender que elas constituíam uma parte importante das relações familiares da maior parte dos macaenses.

Finalmente, já tivemos anteriormente ocasião de lembrar que a coabitação característica das grandes casas patriarcais terminou, largamente devido ao crescimento populacional de Macau nos anos 70 e 80. Devido ao surto de construção, o terreno onde assentavam estas moradias passou a ter um valor elevadíssimo. Para a maior parte das famílias, em vez de comprar casas luxuosas em Macau, é mais importante investir na compra de habitações em Portugal, na Austrália ou no Canadá; habitações essas que são deixadas vagas à espera de um momento em que a condição política de Macau seja de tal forma insegura que a família seja obrigada a sair. Ao mesmo tempo, a política da administração de fornecer casas aos funcionários públicos significa que a maior parte dos jovens casais tem um apartamento disponível. Apesar da mão de obra doméstica continuar a ser barata, não existem as infraestruturas habitacionais para manter criadagem como anteriormente. A entrada das mulheres da geração controlante para o mercado de trabalho extra-doméstico, significa também que não há mulheres em casa disponíveis para manter a "sociedade de senhoras" de que falam as nossas entrevistadas mais idosas, nem é possível realizar uma vida de família intensa e numerosa. Tudo isto significa que o ambiente doméstico tende a reduzir-se à família conjugal — com o apoio da casa dos avós na criação dos netos.

Por conseguinte, tendo em conta que o número de filhos diminuiu radicalmente entre as famílias macaenses, que o divórcio se vulgarizou, que o ambiente doméstico deixou de funcionar como ponto de encontro, poderia pensar-se que as famílias macaenses perderam a sua capacidade de funcionamento como *nódulos de comunidade*. O estudo que efectuámos de vinte famílias, contudo, indica sem qualquer margem para dúvidas que esta conclusão é incorrecta.

As famílias macaenses continuam a constituir uma rede importante de integração na comunidade e de funcionamento da comunidade. Ao realizar as histórias de família fomo-nos apercebendo que novas práticas vieram substituir a da socialização doméstica em torno aos famosos *chás gordos* ou às refeições alargadas nos dias de festa católicos. Tornou-se hábito entre os macaenses fazer reuniões familiares regulares em restaurantes. Tipicamente, a família aluga um "privado" por um dia (geralmente um sábado ou domingo) e passa lá o dia inteiro, almoçando, jantando e jogando *mah-jong* (*maa4 jeok6*). É curioso notar que o entretimento principal, em que participam todos os membros, seja este jogo de azar em que se recorre sempre a dinheiro real. Esta prática que, em Portugal, seria provavelmente reprovada, é aqui assumida com perfeita naturalidade, inserindo-se dentro do universo conceptual chinês, cuja sensibilidade para este tipo de jogos é muito distinta da europeia.

Quando tentámos estabelecer qual a regularidade com que cada família organiza encontros deste tipo, obtivemos respostas muito variadas. Parece evidente que a regularidade reflete a vitalidade relativa de cada "projecto familiar" individual. Quanto mais vivo o projecto, mais frequentes e mais intensas são estas reuniões. É comum fazer-se um encontro familiar com os filhos casados uma vez por semana, ou uma vez por mês. Mais adiante no ciclo de desenvolvimento familiar, quando a mãe ou o pai viúvos ainda estão vivos, é comum fazer a reunião no dia do seu aniversário. Por vezes, mesmo depois destes morrerem, os filhos e seus cônjuges continuam a reunir-se nessa data, ou na data da sua morte.

Cada pessoa participa em vários ciclos de reuniões deste tipo: reunindo-se ora com os seus pais e irmãos; ora com os seus pais, tios e primos (do lado paterno ou do lado materno); ora com os pais e irmãos do cônjuge; ora com os pais, tios e primos do cônjuge (do lado paterno ou do lado materno). Se tomarmos em conta com a existência de laços patrilaterais e matrilaterais, vemos quão vasta poderia ser a rede de reuniões se, de facto, todas as "famílias" tivessem a mesma capacidade de mobilização. Como sempre, porém, por um lado, nem todas as identidades familiares dão azo a projectos familiares igualmente fortes[20] e, por outro lado, os projectos familiares correspondentes a momentos anteriores têm menos vitalidade que os mais recentes.

Acontece, porém, organizarem-se reuniões de famílias que estão há muito dispersas por todo o mundo, e cujo projecto familiar tem

já pouca vitalidade no Território, como resposta à visita a Macau de um ou outro membro mais sénior. Nessas alturas diz-se que se reúnem "todos os Fulanos". Não quer isto dizer que estejam lá todos os que têm direito formal ao nome — até porque antigas querelas familiares podem impedir alguns de estar presentes — e são convidados ainda alguns que, não tendo direito ao nome, estão associados à família por casamento ou por via feminina.

Estas reuniões constituem possivelmente um dos principais nódulos de comunidade da vivência étnica macaense dos nossos dias. Elas são essenciais para a forma como os macaenses se inserem na vida profissional e são veículos importantíssimos para a gestão do monopólio étnico, pois permitem, por um lado, a divulgação de informações e de opiniões — aquilo a que chamámos anteriormente "projectos de realidade" — assim como, por outro lado, a reprodução de laços particularísticos no interior do contexto universalístico das estruturas administrativa, legal e política do Território. Como cada pessoa participa em vários ciclos de reuniões, ela vai encontrando em contextos de intimidade um número bastante alargado de parentes que, por sua vez, participando em outras reuniões, encontram ainda outras pessoas. Desta forma se cria silenciosamente um ciclo de intimidade que cruza uma parte significativa da comunidade macaense.

OS NÓDULOS DE COMUNIDADE: OS AMIGOS

Uma das formas mais comuns de identificar a pertença ao grupo entre macaenses é a expressão *nós' malta*. Trata-se de uma referência com conotações que a associam aos grupos de rapazes e que sublinha a importância das amizades formadas no decorrer da escola secundária como base para a integração na comunidade étnica macaense.

Como vimos anteriormente, a pertença à comunidade para pessoas cujo passado familiar poderia sugerir uma definição étnica alternativa resulta frequentemente da inserção nestas redes de amizade estudantis. O significado destas últimas para a comunidade como um todo, e muito em particular para a geração controlante, não pode ser exagerado. Trata-se de algo que não foi imediatamente aparente para nós no início da investigação. Com o passar do tempo, porém, tornou-se patente que as reuniões de antigos colegas sobre as quais íamos tendo relatos esporádicos nas entrevistas, eram mais significativas aqui do que, por exemplo, em Portugal — onde elas se realizam também,

Reunião de antigos colegas do liceu — *um grupo representantivo da elite da geração controlante, Hotel Beverly Plaza, 17 de Março de 1990* (*foto gentilmente cedida por Manuel Xavier*).

mas não assumem grande importância na inserção social de um indivíduo. Elas constituíam um dos principais nódulos de comunidade.

Tal como as reuniões familiares, estes encontros tendem a ser realizados com regularidade em locais privados mas não domésticos — em geral salas privadas de restaurantes mas também em casas de repouso associadas a ordens religiosas ou em pequenas pensões. Também da mesma forma, elas podem ter intensidades distintas: desde os pequenos grupos fechados que se reúnem uma ou duas vezes por mês; aos grupos um pouco menos densos, que se reúnem uma ou duas vezes por ano; até às grandes reuniões de velhos amigos ou colegas, organizadas esporadicamente para celebrar a chegada ou a saída do Território de um dos membros do grupo. O caso mais genérico de que tivemos informação foi uma grande reunião de antigos alunos do Liceu de Macau que ocorreu no Hotel Penta em Lisboa.

No lado mais intenso do leque de variação — os grupos que se encontram com regularidade semanal ou mensal — trata-se de uma sociabilidade exclusivamente masculina. O correspondente feminino — a tal "sociedade de senhoras", cujas reuniões eram domésticas — dispersou-se a partir do momento em que a maioria das mulheres passaram a trabalhar. Aliás, nos relatos que nos foram sendo dados, pareceu-nos haver uma nítida oposição conceptual entre esta sociabilidade de homens (do estilo que os ingleses chamam *old boy*) e a vivência doméstica e familiar. A vida social feminina está predominantemente marcada pela família. Assim, a atitude das esposas para com este aspecto da vida social dos maridos tende a ser ambígua pois, se por um lado estes encontros as excluem, por outro lado é patente para todos os macaenses que se trata de algo da maior importância para a sua sobrevivência económica e política.

Dizia-nos uma esposa: *Para trás [faziam-se] grandes amizades [no Liceu]. Então o meu marido também é dos tais que ... Esta história dos que têm trinta anos e se reúnem muito? Esses foram os últimos. Agora, os que têm cinquenta anos como o meu marido, também têm o seu grupo. Têm o seu grupo, mas de vez em quando fazem uma junção com as mulheres e os filhos. Fazem uma festa dessas. De contrário, há um dia ... não sei se é do mês ou quê ... um dia qualquer, que disponibilizam para estar juntos. [...] É como se fossem meninos outra vez. E precisam daquilo para se refazerem. É um bocado a busca da identidade; porque eles a têm um bocado perdida, essa identidade. Isto é muito importante, para que eles a restabeleçam, ao menos de*

vez em quando. Não será muito eficaz, mas ... Mas também, ao mesmo tempo, vamos lá que, de facto, nestes encontros, às vezes, surgem discussões muito úteis, tomadas de posição, etc. De maneira que eles continuam ainda a encontrar-se.

No lado menos intenso do leque de variação, temos os encontros irregulares, que tendem a reunir tanto homens como mulheres — o que não é surpreendente, tendo em vista que a geração controlante integra mulheres trabalhadoras cujo nível de escolaridade é sensivelmente igual ao dos homens e cujo papel político no Território é da maior importância. Vendo fotografias e ouvindo memórias dos nossos entrevistados, fomo-nos apercebendo que um número de reuniões deste género foram muito importantes no relançamento do monopólio étnico no período de resposta ao desafio que foram as reformas de Almeida e Costa. Nestas fotografias encontramos reunidas pessoas que, no discurso público veiculado pelos jornais lusófonos, formulam posições opostas e se apresentam mesmo como oponentes políticos.

Reuniões destas foram responsáveis pelo retorno ao Território no decorrer da década de 80 de um número significativo de membros da elite que estavam em Portugal ou no estrangeiro. Chamados a Macau por pessoas às quais estavam ligados por laços familiares ou de amizade, eles estruturaram o sentido político da sua presença através do reavivamento destas velhas amizades. Em certos casos, resultaram mesmo estruturas associativas que vieram assumir uma certa permanência. Um entrevistado da geração controlante que se encontra nestas condições explicou-nos que: *Eu estive fora 17 anos. Foi com surpresa que verifiquei que passava na rua pelas pessoas e elas diziam 'Fulano!'. O que era óptimo! A segunda coisa que eu verifiquei é que diziam 'Fulano, estás bom? Temos que nos encontrar.' E depois ... Não foi sempre assim, houve um ou outro caso de amigos mais íntimos que não foi assim, mas o 'temos que nos encontrar' ficava esquecido. [...] D'aí surgiu a ideia de fundar uma associação de antigos alunos. Era uma maneira de tentar unir um pouco mais as pessoas. Essa associação tem desenvolvido uma actividade regular entre as quais se insere um programa de rádio, que é uma rubrica pequenina de vinte minutos onde todas as semanas levamos um antigo aluno*[21].

Este exemplo é interessante pois ele aponta para o papel desempenhado pelos meios de comunicação lusófonos como nódulos de comunidade macaenses. Este papel não é de forma alguma unívoco — sendo que, particularmente no caso dos jornais, existe uma diferença

de perspectivas entre os jornalistas e articulistas com uma sensibilidade próxima da dos funcionários oriundos de Portugal e os que se inserem mais numa vivência macaense. Apesar disso, os jornais lusófonos têm funcionado como a principal forma de publicitar tomadas de posição, reacções políticas e reivindicações referentes à protecção do monopólio étnico. Os jornais são o principal instrumento de legitimação pessoal de um perfil de elite macaense. É característica a publicação de currículos ou de entrevistas de tipo curricular, particularmente em momentos de mudança de estatuto ou de emprego.

CONCLUSÃO

Um dos principais axiomas que nos guiou na escrita deste livro, foi a recusa de uma visão essencialista da etnicidade. Apesar de radicada no passado histórico, a identidade étnica nunca é simplesmente um dado adquirido. A comunidade macaense, portanto, foi aqui apresentada como um projecto étnico: uma entidade em constante mutação, cuja própria continuidade depende da existência de acordos entre os seus membros sobre como construir o presente em termos da herança que lhes deu o passado e dos desejos que lhes inspira o futuro.

Esse projecto étnico, porém, por muito partilhado que seja, não é unívoco nem é consensual. Ele depende de uma dinâmica de forças entre os membros do grupo. Esta dinâmica, por sua vez, depende da contabilização de interesses que cada membro realiza individualmente — em que entram em conta os seus interesses enquanto membro do grupo em causa, tanto quanto os seus interesses enquanto membro de outros grupos. Assim, o projecto étnico vai sendo construído e alterado segundo o evoluir de uma estrutura de poder interna ao grupo.

No presente capítulo vimos que a comunidade macaense se constitui e define por referência a uma elite e tentámos caracterizar essa elite. Posteriormente, identificámos as formas pelas quais essa elite se legitima, assim como os processos de comunicação interna que permitem passar dos projectos individuais dos membros ao projecto étnico como um todo. A alteração do relacionamento étnico em Macau que ocorreu durante a cesura dos anos 70, criou uma situação em que a existência de arenas de comunidade é inviável para os macaenses. Tais arenas publicitariam atitudes de exclusivismo contrárias ao projecto

étnico que a geração controlante tem vindo a construir. Assim, fomos obrigados a procurar outros processos de comunicação para explicar a existência e sobrevivência desse mesmo projecto.

Os nódulos de comunidade que encontrámos são espaços/tempos que, sendo essencialmente privados, permitem no entanto a criação de intersubjectividades e de consensos que se refletem na forma de actuação pública dos macaenses. Encontrámos em particular dois tipos de nódulos de comunidade, um em torno à família e outro em torno à sociabilidade dos antigos amigos. Para além destes identificámos organismos de tipo associativo que, sem terem um caracter etnicamente exclusivista, funcionam como meios de conferir sistematicidade ao projecto étnico.

Conforme nos vamos aproximando de 1999, e conforme a geração emergente começar a afirmar-se na vida pública de Macau, esta abertura para com o mundo cultural e social da classe média chinesa virá a afirmar-se com mais vigor. A presente elite da geração controlante, marcada pelo seu forte capital de portugalidade, virá a tornar-se menos marcante. Poder-se-á prever que um número crescente de macaenses virá a procurar emprego no sector privado da economia, ainda mesmo antes da comunidade como um todo ter perdido o seu monopólio étnico. A crescente incapacidade de assumir atitudes exclusivistas para com a classe média chinesa, não deve ser interpretada como sinal do desaparecimento da comunidade macaense. O próprio perigo que representa a passagem da administração em 1999 e a insegurança que dele resultam, constituem um dos principais factores de consistência do projecto étnico macaense.

NOTAS

[1] Quando, por outro lado, falamos de "comunidade lusófona" ou "comunidade sinófona", usamos o termo num sentido linguístico ao qual não se aplicam estas implicações, ver capítulo I.

[2] Cecília Jorge, *O Clarim*, 7/6/91, p. 18.

[3] "O défice de cidadania social reside nas áreas de procura sócio-jurídica frustrada (nomeadamente no domínio da habitação e do estatuto pessoal) e nas áreas de procura social suprimida, ou apenas emergente, dos direitos sociais e direitos laborais." (Santos, 1991: 142)

[4] Em *The Politics of Elite Culture*, o autor dá-nos duas definições aproximadas mas interessantemente divergentes: no Prefácio define elite como "a collectivity of persons who occupy commanding positions in some important sphere of social life, and who share a variety of interests arising from similarities of training, experience, public duties, and way of life" (1981: xvi); enquanto que, na Conclusão, a definição aparece alterada para "a collectivity of people who occupy commanding positions in some sphere of social life, *who do not overtly form a distinct group, cooperating and coordinating their strategies of action informally* " (1981: 233, nossa ênfase).

[5] Isto é, "the slowly evolved but carefully maintained community consensus on many fundamental issues which orders and legitimates responses to the upset of the community's way of life." (Calhoun, 1980: 121)

[6] Cf. Callon e Latour, 1981: 279. Estamos gratos a João Arriscado Nunes por ter chamado a nossa atenção para este conceito.

[7] Estou grato ao Dr. Gary Ngai pela interessante discussão que tivemos sobre este tema no seio do Forum "Novos Valores e Formas de Vida no Macau dos Anos 90", ICM, Novembro 1992.

[8] Cf. Ribeiro Cardoso, *Jornal de Notícias* 3/10/91 e *Gazeta de Macau* 10/10/91. Desde então os números têm decrescido, como seria de esperar.

[9] A criação do curso de licenciatura em Direito, assim como de outros cursos, na Universidade de Macau, responde parcialmente a preocupações desta natureza.

[10] Nas palavras de Calhoun, "The self-regulation of community is dependent on dense, multiplex bonds." (1980: 115).

[11] Dizia-nos uma entrevistada, identificando-se com os interesses da comunidade macaense, *As pessoas que vêm* (de Portugal) *não são qualificadas, não têm lugares, atropelam os de cá, tiram-lhes as casas. As pessoas estão na bicha para terem direito a uma casa. Os casados aqui ... acabaram de casar. Estão há cinco anos à espera de ter direito a uma casa, porque são funcionários, mas chega lá um funcionário amigo de não-sei-quem e fica com a casa! E ficam com as casas! E ficam com as casas, com direito a tudo até papel higiénico. [...] Um cunhado meu, por exemplo, para ter casa precisou de andar para aí a refilar e a mostrar-se teso, porque senão não tem, porque não foi tirar o curso superior. Pronto.*

[12] *Ponto Final*, 30/7/93, p. 5, artigos assinados por João Carvalho e Luís Ortet, respectivamente.

[13] Podemos, assim, imputar a estes *nódulos* as características funcionais que Abner Cohen atribui aos seus "grupos informais de interesses" (1976: 65 e segs.): a definição da diferença; a comunicação de informação; a aproximação de estratégias colectivas de decisão/acção; a legitimação da autoridade e a produção de liderança; a elaboração ideológica; e a socialização conducente a uma acção simbólica integrada.

[14] Ver o exemplo da culinária da casa de José Vicente Jorge, o sinólogo e famoso coleccionador de cerâmica chinesa, tal como é retratada pela sua neta, ver Jorge, 1992.

[15] Recorremos aqui a um termo que definimos no capítulo II.

[16] Ver Pina Cabral, 1991, para uma discussão deste conceito.
[17] Citado em *Ponto Final*, 30/7/93, p. 13.
[18] Mais uma vez o exemplo dos Crioulos estudados por Abner Cohen é muito elucidativo: "In Sierra Leone it is possible for a non-Creole to dress, worship, behave, eat, etc., like a Creole but he will not partake of the privileges of being a Creole unless he succeeds in grafting himself onto the Creole cousinhood network." (1974: 124)
[19] As *cousinhoods* de que fala Abner Cohen (1981).
[20] É ainda de notar que, nos numerosos casos em que a mãe era chinesa, a ligação com a família matrilateral era ténue. Por várias razões que formulámos já anteriormente, esta tendência poderá estar presentemente a desaparecer entre as novas famílias formadas pelos casamentos interétnicos da geração emergente (ver capítulos III e V).
[21] Como tem sido nosso hábito, e no sentido de proteger a confidencialidade dos entrevistados, optámos aqui também por retirar a identificação pessoal, substituindo a referência a nomes específicos pela expressão 'Fulano'.

EPÍLOGO

O desafio que nos foi lançado de estudar os macaenses deixou-nos desde logo confrontados com uma série de ambiguidades de definição identitária que nos dificultavam uma descrição rigorosa do objecto que nos era proposto. Os estudos que nos precederam (por exemplo, entre tantos outros, Teixeira, 1965; Batalha, 1974; Amaro, 1988) insistiam em dois aspectos nem sempre fáceis de conciliar. Por um lado, os macaenses são definidos como portugueses — "os Portugueses do Oriente" — destacando-se por meio do seu catolicismo e da sua portugalidade da cultura e vivência chinesas que os rodeiam. Por outro lado, os autores insistem fortemente na descrição e elogio de uma cultura crioula própria e distintiva.

Chegados a Macau, porém, o problema não se resolveu, já que viemos encontrar um grupo social claramente auto-referenciado que se distinguia nitidamente nas suas formas de falar, comer e viver dos portugueses da República. Essa diferença era ainda usada enfaticamente por eles próprios como meio de reivindicação de direitos face aos portugueses recém-chegados. Apesar disso, a cultura crioula que a literatura descrevia como sendo a característica distintiva do grupo, era já há muito um facto do passado.

Tivéssemos nós optado por uma aproximação essencialista, teríamos sido forçados a afirmar que os macaenses já não existem nos nossos dias — teriam morrido com a cultura crioula que, num passado, os definira. Mas tal opção não era de todo viável; havia muitas pessoas que se reclamavam da herança étnica macaense e cujo direito a ela era por todos reconhecido. Os macaenses constituem hoje um grupo

activo na cidade, com uma estrutura interna de poder que permite a acção colectiva, nomeadamente na protecção do seu monopólio étnico.

Procurando as bases cognitivas da existência desta identidade de grupo, acabámos por identificar os três vectores a que nos referimos no início desta obra: a língua e cultura portuguesas; o catolicismo; e a mestiçagem. Tornava-se, contudo, aparente que tinha ocorrido no passado não distante uma profunda alteração no interrelacionamento entre estes vectores, a que chamámos "a cesura dos anos 70".

É importante sublinhar que as mudanças que fomos identificando foram o resultado de todo um processo que estava em andamento pelo menos já desde a Segunda Grande Guerra. De um ponto de vista das atitudes dos participantes, porém, a mudança foi relativamente rápida. Assim, no período que vai do *1,2,3* (1966) ao do governo de Almeida e Costa (1981/1986) ocorreu um reposicionamento étnico em Macau que mudou a dinâmica de forças no Território e que veio abrir portas a uma possível sobrevivência dos macaenses num Macau governado por chineses depois de 1999. O climax deste processo teve lugar durante os anos que se seguiram à Revolução de 25 de Abril de 1974.

Sumariamente, a essência desta mudança foi o abandono de atitudes exclusivistas para com os chineses e a adopção de atitudes de distanciamento identitário por relação aos portugueses da República. Concomitantemente, o discurso da elite macaense alterou-se. Com o surgimento na vida activa da geração hoje controlante e com a recuperação do monopólio étnico sob novas formas na segunda metade dos anos 80, verificou-se um progressivo abandono de referências identitárias valorativas ao capital da portugalidade e apareceu um novo projecto étnico que valoriza um capital de comunicação intercultural.

Assim, o vector do Catolicismo sofreu uma diluição considerável, sem contudo ser abandonado totalmente: a vivência macaense continua a situar-se dentro dos parâmetros cerimoniais definidos pela Igreja Católica, mas a exclusividade desapareceu. Hoje, por um lado, a maioria dos católicos (assim como dos padres) em Macau são chineses e, por outro lado, os macaenses entregam-se publicamente a um tipo de sincretismo de cariz chinês que anteriormente lhes era vedado.

Da mesma forma, o vector da língua e cultura portuguesas é também enfraquecido, sem perder, contudo, a sua relevância. O português deixou de ser a língua veicular entre os macaenses e a geração

emergente foi educada dentro de um universo cultural solidamente cantonense. Apesar disso, a elite presentemente no poder — a elite da geração controlante — define-se por referência a uma inserção cultural portuguesa, tendo conseguido reconstruir o monopólio étnico na base dessa opção. Há ainda que tomar em conta com o factor político. A nacionalidade portuguesa constitui hoje um garante da liberdade e segurança pessoais face a um futuro imprevisível, para os macaenses assim como para os chineses que a possuem.

Uma vez que tanto o catolicismo como a cultura portuguesa passaram a ser menos importantes, o vector identitário que se prende à mestiçagem euro-asiática tornou-se mais presente para fins de definição étnica. As estratégias matrimoniais tendentes a uma aproximação das características fenotípicas de uma família dos estereótipos europeus, perderam o seu significado. Há mesmo uma crença largamente difundida tanto entre os cantonenses como entre os macaenses de que o produto de um casamento euro-asiático é por norma mais belo que os seus pais. Os casamentos interétnicos deixaram de ser objecto de discriminação tanto por chineses como por portugueses. A facilidade de comunicação intercultural que normalmente acompanha a mestiçagem tornou-se mesmo um factor valorizado.

Em suma, antes do início do período colonial tudo indica que o vector do catolicismo era porventura o que mais claramente determinava a pertença ou exclusão da vivência comunitária macaense. Durante o período colonial, o vector da portugalidade tornou-se central, dando azo mesmo a uma hierarquização interna da comunidade (nas linhas da estratificação auto-destrutiva a que nos temos vindo a referir). No período pós-colonial, finalmente, o vector da mestiçagem surge como o mais determinante.

Nos próximos anos a roda da fortuna vai andar muito rapidamente. Macau aproxima-se mais uma vez de um desses tufões que marcam a sua história. A China, por sua vez, prepara-se para uma crise de crescimento que só podemos esperar não seja tão traumatizante para os seus habitantes como as anteriores. Pretender ter certezas sobre o que poderá vir a a ocorrer seria estulto.

Voltamos assim à pergunta lançada no prefácio e para a qual continuamos a não ter uma resposta absoluta: "Que vai acontecer aos macaenses?" O tema acompanhou constantemente a elaboração deste texto, voltando em todas as conversas em torno a uma mesa de café ou restaurante. Mas não só; cada vez que chegávamos ao Território, os

jornais portugueses voltavam a pôr-nos a mesma pergunta e os jornais chineses também se interessavam pelas palestras que dávamos e que eram traduzidas para chinês. Por várias vezes fomos entrevistados na televisão lusófona e sinófona.

Uma leitura do material que apresentámos esclarecerá bem que, contrariamente ao que se vem afirmando há já anos, a comunidade macaense não está a desaparecer. Ela está sim, mais uma vez, a dar mostras da enorme plasticidade que sempre a caracterizou e que permitiu a sua sobrevivência enquanto comunidade desde tempos já remotos até aos nossos dias.

Quando começámos este estudo, passados mais ou menos dois anos sobre a Declaração Conjunta vivia-se uma atmosfera de depressão e medo. O espectro do abandono reinava por todo o lado. Hoje, passados quatro anos, vive-se uma atmosfera de maior confiança. Surgem membros da elite a afirmar publicamente que querem ficar em Macau depois de 1999, que a casa em Lisboa (ou no Canadá ou na Austrália) não é mais do que um último recurso — uma condição mínima de segurança pessoal. É de prever que a aproximação da passagem de Hong Kong a administração chinesa em 1997 — assim como a crescente crise económico-política na China — venham a inflectir novamente este discurso. Não podemos, no entanto, esquecer que a realização dos grandes projectos presentemente em curso virão a tornar Macau e a cidade chinesa vizinha de Zuhai numa área social e economicamente muito apetecível.

Em conclusão, nos últimos três anos do nosso século ocorrerá uma renegociação dos papéis étnicos em Macau. Caso as condições políticas existam para que os macaenses (tanto quanto os chineses de classe média que possuem passaporte estrangeiro) não vejam ameaçadas a sua liberdade e segurança pessoais, é muito provável que continuem a existir macaenses na cidade depois de 1999. Dada a sua vocação para a comunicação intercultural, se o Território continuar a ser um ponto de passagem económico e turístico como tem sido nas últimas décadas, esstes macaenses terão um papel importante a desempenhar, apesar de terem perdido o seu papel privilegiado na função pública.

O que não podemos saber, porém, é qual a natureza dessa presença. Por outras palavras, os filhos dos casamentos entre chineses e macaenses que se vêm realizando com tanta intensidade desde os anos 70 terão ou não razão para reivindicar a identidade de macaense? Sentir-se-ão eles marcados por essa condição étnica? Como grupo étnico — com uma identidade própria e uma estrutura de acção colectiva — existirão ou não condições para a sobrevivência dos macaenses? Só o futuro poderá responder a estas perguntas.

APÊNDICE I

AS BAMBINOS CRIADAS PELAS MADRES CANOSSIANAS

O seguinte relato foi redigido pelo Bispo de Macau, D. Domingos Lam, a quem estamos muito gratos pelas informações que tão gentilmente nos prestou. Transcrevemos apenas parte de uma carta escrita por si a 1 de Fevereiro de 1990, por considerarmos tratar-se de um documento de considerável interesse. Pelos dados pessoais incluídos, concluímos que o relato se refere essencialmente à juventude do seu autor nos anos 40 e 50.

I. DONDE VIERAM AS ÓRFÃS

Em tempos menos civilizados, as famílias chinesas pobres dedicavam pouco amor aos bebés do sexo feminino, mesmo do seu próprio sangue. Não era raro os pais abandonarem bebés nas ruas. Isto acontecia mais frequentemente, se os bebés eram físico-deficientes. Os pais que tinham algum amor à sua prole, levavam-na até à porta da casa paroquial ou do Orfanato, tocavam o sino da porta e afastavam-se, sem ter revelado a sua própria identificação. Os bebés assim encontrados pela Polícia e Missionários, eram entregues às Irmãs dos orfanatos. Havia também outras meninas pobres, perseguidas pelos pais e/ou seu patrão as quais procuravam refúgio nos asilos/orfanatos, muitas vezes acompanhadas por um Comissário da Polícia.

BEBÉS ADOPTADOS

Ora, os bebés e crianças assim recebidos, encontravam-se, por vezes, em perigo de morte por não terem recebido os cuidados devidos e terem sido expostos num ambiente hostil à sua sobrevivência. Era, então, costume serem baptizados pelas Irmãs, dando-lhes apenas o nome dum santo. Quando se encontrava uma família cristã que os desejasse adoptar, então lançavam, a pedido dos pais adoptivos, nos livros de assento de baptismo da Paróquia, os dados mais pormenorizados.

Quando elas tinham 18–20 anos de idade, elas saíam do orfanato à procura de trabalho. Os deficientes geralmente ficavam no orfanato, e tendo recebido certa educação elementar mas cristã, viviam nos asilos até à morte. Ainda hoje se encontram nos Asilos de Mong-Há e de Coloane muitas invisuais — fruto desta obra de caridade Cristã.

MENINAS ADOPTADAS

Outras que não tiveram a sorte de encontrar pais adoptivos quando eram bebés (em geral, eram de aparência pouco atraente), ao chegarem à idade juvenil (18 a 20 anos de idade), eram recebidas em casas católicas onde elas trabalhavam como criadas. Era costume fazê-las baptizar (ou ungir com os Santos Óleos em rito solene), tendo a dona da casa como madrinha. Recebiam, então, nomes e outros dados de identificação, à sua escolha ou da sua madrinha, e eram registadas nos assentos de baptismo. Ao chegarem à idade de 18 ou 20 anos, elas casavam-se e saíam do convento ou da casa onde trabalhavam. Outras encontravam trabalho na cidade e viviam fora do convento. Algumas delas voltaram ao convento por terem sido perseguidas.

Tenho conhecimento pessoal destes casos por minha mãe ter recebido sucessivamente 4 ou 5 órfãs em casa. Três delas casaram-se e são hoje mães de filhos honestos, donas de famílias boas e todas elas possuem moradia própria. A quarta ficou na minha casa por um breve período de tempo. Mais tarde foi para Hong Kong sem ter comunicado a ninguém. As outras três tratam-me por irmão (por adopção), até hoje.

É certo que nem todas essas órfãs foram tão felizes. Algumas foram infelizes no casamento. Muitas outras fugiram do convento ou

da casa onde trabalhavam, e desapareceram, desde então. Contudo, é certo que a Igreja tinha feito, com plena cooperação do Governo, a sua obrigação caritativa, de acordo com os costumes e leis vigentes no seu tempo.

II. NACIONALIDADE E IDENTIFICAÇÃO LEGAL

Ora, antes da Segunda Guerra Mundial, na Ásia Oriental havia apenas 3 nações independentes (China, Japão e Tailândia) que gozavam de uma soberania mais ou menos perfeita. Havia, naquele tempo, poucas restrições à imigração e viagens pelos territórios nas vizinhanças de Macau. Não havia então, em Macau, nem BILHETE POLICIAL nem BILHETE DE IDENTIDADE, que apenas foram introduzidos a partir da década de cinquenta. Passaporte era um documento muito raro, era um símbolo de prestígio.

NB. O meu primeiro Bilhete de Identidade foi emitido em 1957. Este possui o número serial 174. Isto significa que, até 1957, o bilhete de identidade não era de uso comum na cidade. Nestes territórios coloniais, AOS NATIVOS NÃO FOI DADO O DIREITO DE CIDADANIA DA NAÇÃO COLONIZANTE PELA SIMPLES RAZÃO DE TEREM NASCIDO NAS COLÓNIAS. Mesmo em Macau que tinha sido proclamada Província Ultramarina de Portugal, havia uma DIFERENÇA LEGAL e SUBSTANCIAL entre um "EUROPEU" e um "INDÍGENA". Não era, pois, A NATURALIDADE QUE DAVA O DIREITO DE NACIONALIDADE, mas sim a ORIGEM e a PATERNIDADE. Em consequência, nos assentos de baptismo mais antigos, foram registados OS NOMES DOS PAIS com todos os pormenores (algumas vezes, incluindo o nome de nação, província, distrito e concelho) a fim de indicar A ORIGEM como BASE DE NACIONALIDADE, que a prole iria adoptar por virtude da sua filiação. Pela mesma razão, um chinês preferia ser registado nos seus documentos pessoais (diploma de estudo, matrícula na escola, e, mais tarde, Bilhete Policial) com A SUA ORIGEM POR FILIAÇÃO em vez do lugar de nascimento, pois eles detestavam serem designados por "Indígena" cuja tradução em chinês conota o sentido de INDIVÍDUO SEM PÁTRIA E CIVILIZAÇÃO.

Como não se dava muita importância à NATURALIDADE, não se procurava lançar, nos assentos de baptismo, a não ser que o interessado fosse nascido fora de Macau. Quando não estava indicado o lugar de naturalidade, presumia-se que o interessado tinha nascido em Macau. (...)

APÊNDICE II

PERCENTAGENS DAS PROFISSÕES DOS PARENTES FEMININOS DE SETE ENTREVISTADOS DA GERAÇÃO CONTROLANTE E SETE ENTREVISTADOS DA GERAÇÃO DECLINANTE SEGUNDO O NÍVEL GENEALÓGICO

Ver figura 11, capítulo V, página 147. Estes dados foram obtidos a partir das histórias de família de sete informantes macaenses da geração declinante e de sete da geração controlante. Em cada caso recolheu-se a informação que o entrevistado forneceu relativa aos membros femininos da sua genealogia, separando-os segundo se pertenciam ao nível genealógico do entrevistado, ao nível superior ou ao nível inferior. Excluíram-se pessoas residentes fora de Macau e Hong Kong, colaterais muito distantes (sobretudo quando relacionados através de uniões não oficializadas) e estudantes (por isso não há casos na coluna relativa ao nível genealógico inferior da geração controlante — são tudo pessoas muito novas). Incluíram-se afins de primeiro grau, mesmo quando houve divórcio e segundo casamento, assim como a própria entrevistada nos quatro casos em que eram mulheres.

Apêndice II — tabela I

Geração Declinante	Nível genealógico superior	Nível genealógico igual	Nível genealógico inferior	Total de casos
Domésticas	97,5%	44,4%	10,8%	79
Sect. Privado	0%	8,6%	13,5%	12
Sect. Público	0%	35,8%	56,8%	50
Outro	2,5%	11,1%	18,9%	17

Apêndice II — tabela II

Geração Controlante	Nível genealógico superior	Nível genealógico igual	Nível genealógico inferior	Total de casos
Domésticas	71,4%	14%	10,8%	37
Sect. Privado	0%	7,1%	26%	16
Sect. Público	0%	16,7%	42%	28
Outro	4,8%	11,1%	18%	11

BIBLIOGRAFIA

AMARO, Ana Maria. *Filhos da Terra*. Macau, Instituto Cultural de Macau, 1988.

———— . "Os Macaenses como Grupo. Alguns dados antropobiológicos" in *Revista de Cultura*, 16. 1992, pp. 95–103.

ANDRADE E SILVA, António. *Eu Estive em Macau Durante a Guerra*. Macau, Instituto Cultural de Macau, 1991.

ANTHIAS, Floya. "Race and class revisited: conceptualising race and racisms" in *Sociological Review*. 1990, pp. 19–42.

ARRISCADO NUNES, João. "As teias que a família tece: Alguns problemas de investigação de campo em sociologia da família". MS, 1° Congresso de Ciências Sociais Luso-Afro-Brasileiro, Coimbra, 1990.

———— . *As Teias da Família*. Tese de doutoramento, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, 1993.

BARREIROS, Danilo. *A Paixão Chinesa de Wenceslau de Moraes*. Macau Livros do Oriente, 1990 [1955].

BATALHA, Graciete Nogueira. *Língua de Macau – O que foi e o que é –*. Macau, Imprensa Nacional, 1974 [1958].

———— . *"Bom Dia S'tora!"*. Macau, Instituto Cultural de Macau, 1991.

BASTO DA SILVA, Beatriz. "Macau. O Exército e a Cultura". *Revista de Cultura*, 5. Macau, 1988.

BIANCO, Lucien e HUA, Chang-Ming. "La Population Chinoise Face à la Règle de l'Enfant Unique" in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 79. 1989, pp. 31–40.

BOXER, C. R. *Relações Raciais no Império Colonial Português, 1415–1825*. Porto, Afrontamento, 1988 [1963].

BRITO PEIXOTO, Rui. "TÁN-KÁ, Ü-LÁN: Dois termos de relaciona-

mento socio-económico no Sul da China" in *Revista de Cultura*, 4. Macau, 1988a.
————— . "Arte, Lenda e Ritual: Elementos da identidade dos pescadores chineses do Sul da China" in *Revista de Cultura*, 5. Macau, 1988b.
CALLON, Michel e LATOUR, Bruno. "Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macrostructure Reality and How Sociologists Help Them to Do So" in Karin Knorr-Cetina and Aaron V. Cicourel (orgs.). *Advances in Social Theory and Methodolgy — Toward an Integration of Micro and Macro-Sociologies*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, pp. 277–303.
COATES, Austin. *A Macao Narrative*. Hong Kong, Oxford University Press, 1978.
COHEN, Abner. *Two-Dimensional Man: An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*. Berkeley, University of California Press, 1974.
————— . *The Politics of Culture: Explorations in the dramaturgy of power in a modern African society*. Berkeley, University of California Press, 1974.
CONCEIÇÃO, Deolinda da. *Cheong-Sam (A Cabaia)*. Macau, Instituto Cultural de Macau, 1987 [1956].
CROLL, Elisabeth. *The Politics of Marriage in Contemporary China*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
DIKÖTTER, Frank. *The discourse of race in modern China*. Stanford, Califórnia, Stanford University Press, 1992.
DOMENACH, Jean-Luc and HUA Chang-Ming. *Le Mariage en Chine*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1987.
EDWARDS, Walter. *Modern Japan Through its Weddings*. Stanford, Stanford University Press, 1989.
FEI Hsiao-Tung. *Chinese Village Close-Up*. Pequim, New World Press, 1983.
FOK, K.C. "The Ming debate on how to accomodate the Portuguese and the emergence of the Macau formula" in *Revista de Cultura* 13/14. Macau 1991.
FREEDMAN, Maurice. *Lineage organization in southeastern China*. Londres, Athlone, 1965 [1958].
————— . *The Study of Chinese Society*. Stanford, Stanford University Press, 1979.
GOFFMAN, Erving. *Stigma*. Harmondsworth, Penguin Books, 1963.
GUBRIUM, Jaber F. "The family as project" in *Sociological Review*. 1988, pp. 273–296.
————— . "Describing Home Care: Discourse and Image in Involuntary Commitment Proceedings" *in* Jaber Gubrium and Andrea Sankar (orgs.). *The Home Care Experience – Ethnographly and Policy*. Newbury Park, Sage, 1990, pp. 209–226.
GUBRIUM, Jaber F. e HOLSTEIN, James. "The Private Image: Experiential Location and Method in Family Studies" in *Journal of Marriage and the Family*, 49. 1987, pp. 773–786.
GUEDES, João. *As Seitas: Histórias do Crime e da Política em Macau*. Macau, Livros do Oriente, 1991.
HANNERZ, Ulf. "The World in Creolisation" in *Africa*, 57(4). 1987, pp. 546–559.
HALL, Peter. *In the web*. Wirral, Inglaterra, edição do autor, 1992.
HERZFELD, Michael, 1982. "When exceptions define the rules: Greek baptismal names and the negotiation of identity" in *Journal of Anthropological Research*, 38 (3). 1982, pp. 288–302.
HONIG, Emily. *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850 – 1980*. New Haven, Yale University Press, 1992.
JOHNSON, Kay Ann. *Women, the Family and Peasant Revolution in China*. Chicago. the University of Chicago Press, 1983.
JORGE, Graça Pacheco. *A Cozinha de Macau de Casa do Meu Avô*. Macau, Instituto Cultural de Macau, 1992.
LAU, Stanley. *A Practical Cantonese-English Dictionary*. Hong Kong, The Government Printer, 1977.
LILIUS, Aleko E. *I sailed with Chinese pirates*. Hong Kong, Oxford University Press, 1991 [1930].
LISON-TOLOSANA, Carmelo. *Belmonte de los Caballeros*. Princeton, Nova Jérsia, Princeton University Press, 1988 [1966].
LIVINGSTONE, David. *Missionary Travels and Researches in South Africa*. Londres, Murray (Time-Life Books reprint), 1982 [1857].
MASPERO, Henri. *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris, Gallimard, 1971 [1950].
MATIGNON, J.-J. *La Chine Hermétique: Superstitions, Crime et Misère*. Paris, Paul Geuthner, 1936.
MOLYNEUX, Maxine. "Women in Contemporary China: Change and Continuity" in *Comparative Studies in Society and History*, 28 (4). 1986, pp.723–728.
MONTALTO DE JESUS, C.A. *Macau Histórico*. Macau, Livros do Oriente, 1990 [1926].
MORBEY, Jorge. Macau 1999. Macau, edição do autor, 1990.
NG Chun-Hung. "Familial Change and Women's Employment in Hong Kong", Paper presented at the Conference on "Gender Studies in Chinese Society". Centre for Hong Kong Studies, The Chinese University of Hong Kong, Novembro 1989, MS.
NUNES, Isabel. "Bailarinas e Cantadeiras: Aspectos da prostituição em Macau" in *Revista da Cultura*, 15. Macau, 1991.
PESSANHA, Camilo. *Contos, Crónicas, Cartas Escolhidas e Textos de Temática Chinesa*. Lisboa, Europa-América, 1988.

PINA CABRAL, João de. "L'heritage de Maine: l'érosion des catégories descriptives dans l'étude des phénomènes familiaux en Europe" in *Ethnologie Française*, XIX (4). Paris, 1989.
————— · *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa, Difel, 1991.
————— · "Mater semper certa: the conditions of access to paternity", apresentado como *Distinguished Lecturer* da Society for the Anthropology of Europe, American Anthropological Association, Annual Meeting. São Francisco, 1992.
PYE, Lucien. "China: Ethnic Minorities and National Security" in Nathan Glazer and Daniel Moynihan (orgs.). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1975.
REX, John. *Raça e Etnia*. Lisboa, Estampa, 1988 [1986].
SANGREN, P. Steven. "Dialectics of Alienation: Individuals and collectivities in Chinese religion" in *Man*, 26. 1991, pp. 67–89.
SANTOS, Boaventura Sousa. "A Justiça e a Comunidade em Macau" in *Revista da Cultura* 15. 1991, pp. 125–143.
SCOTT, Ian. *Political Change and the Crisis of Legitimacy in Hong Kong*. Hong Kong, Oxford University Press, 1989.
SCHEID, Frédéric. "Mariages Mixtes et Ethnicité: Le cas de Macao" in *Cahiers d'Anthropologie et Biométrie Humaine* (3–4). 1987, pp. 131–150.
SENNA FERNANDES, Henrique de. *Nam Van: Contos de Macau*. Macau, edição do autor, 1978.
SILVA REGO. *A Presença Portuguesa em Macau*. Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1947.
SRINIVAS, M.N. *The Remembered Village*. Berkeley, University of California Press, 1976.
TAVARES DE CASTRO, António. "Estrutura Organizacional da Administração de Macau no Último Quartel do Século XX: Uma Abordagem Histórico-Prospectiva" in *Administração*, 6 (4). 1989, pp. 645–677.
TEIXEIRA, P. Manuel. *Os Macaenses*. Macau, Imprensa Nacional, 1965.
————— · *O Comércio de Escravos de Macau*. Macau, Imprensa Nacional, 1976.
TURNER, Victor. *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester, Manchester University Press/Rhodes Livingstone Institute, 1957.
VILHENA DE CARVALHO, Manuel. *O Nome das Pessoas e o Direito*. Coimbra, Almedina, 1989.
WARD, Barbara E. *Through Other Eyes*. Hong Kong, The Chinese University Press, 1985.
WATSON, James. "Transactions in people: The Chinese market in slaves, servants and heirs" in James Watson (org.). *Asian and African Systems of Slavery*. Oxford, Blackwell, 1980.
WATSON, Rubie. "The named and the nameless: Gender and person in Chinese society" in *American Ethnologist*, 13 (4). 1986, pp. 619-631.
WEBER, Max. *Economy and Society*. Guenther Roth and Claus Wittich (orgs.). Berkeley, University of California Press, 1978.
WEINREICH, Peter. "Variations in Ethnic Identity: Structure Analysis" in Karmela Liebkind (org.). *New Identities in Europe*. Vermont, Gower/European Science Foundation, 1989.
YEE, Albert. *A People Misruled: Hong Kong and the Chinese Stepping--Stone Syndrome*. Hong Kong, API Press/UEA, 1989.

BIBLIOGRAFIA TEMÁTICA REFERENTE A ESTA COLECÇÃO

Actas do Seminário Ciência Náutica e Técnicas de Navegação nos Séculos XV e XVI
Ed. ICM/Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1988

Ásia Sínica e Japónica (Vols. I e II)
José de Jesus Maria
Notas de Charles Boxer
Ed. ICM/Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1988

Embaixada (A) Mártir
Benjamim Videira Pires, S.J.
Ed. ICM, Macau, 1987

Extremos (Os) Conciliam-se
Benjamim Videira Pires, S.J.
Ed. ICM, Macau, 1988

Filhos da Terra
Ana Maria Amaro
Ed. ICM, Macau, 1988

Fortificações de Macau – Concepção e História
Jorge Graça
Ed. ICM, Macau, 1987

Great (The) Ship from Amacon
Charles Ralph Boxer
Published by ICM/Macau Maritime Study Centre, Macau, 1988

Influência (A) da Mitologia Hindu na Literatura Portuguesa dos Sécs. XVI e XVII (Tomos I e II)
Selma Vieira Velho
Ed. ICM, Macau, 1988

Instrução para o Bispo de Pequim e Outros Documentos para a História de Macau
Ed. ICM, Macau, 1988

Macau – Materiais para a sua História no Séc. XVI
Jordão de Freitas
Ed. ICM, Macau, 1988

Macau Entre Dois Tratados com a China 1862 – 1887
Lourenço Maria da Conceição
Ed. ICM, Macau, 1988

Pioneiros Portugueses de Hong Kong
Jack Braga
Ed. ICM, Macau, 1987